





قضايا المرأة
في الخطاب النّسوي المعاصر

الحجاب أنموذجًا

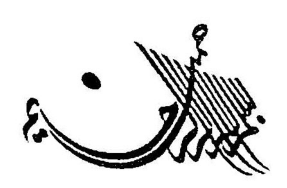
ملاك إبراهيم الجهني

nama-center.com

قضايا المرأة

في الخطاب النسوي المعاصر

الحجاب أنموذجا



قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر
(الحجـــاب أنموذجًـــا)
ملاك إبراهيم الجهني / كاتبة من السعودية

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نمـــاء».



بيروت – لبـــنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
الجهني/ ملاك
قضايا المرأة في الخطاب النّسوي المعاصر (الحجاب أنموذجًا)، ملاك الجهني
٤٨٨ ص، (مراجعات في الفكر العربي المعاصر؛ ٨)
بيبليوغرافيا ٤٥٥ – ٤٨٧
٢٤×١٧ سم
١. قضايا المرأة. ٢. الخطاب النسوي الحداثي. ٣. الحجاب. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-834-8

إليه ..

زوجًا

وصديقًا ..

مــلاك

فهرس الموضوعات

القطرة الأولى

كتبتُ مرة:

«عندما تكتشف ومنذ تفتح وعيك أنك محاط بثقافة تختزل وجودك وتضطرك لتبريره باستمرار .. تصبح الكتابة محاولة دائبة للفهم، أي ضرورة وجودية ..

لا مصدرًا للاستمتاع .. ولا تعبيرًا عن الافتقار .. ولا شكلًا من أشكال البوح .. ثم تمتد هذه المحاولة تلقائيًا خارج حدود الذات، فتجدك غارقًا تلقائيًا في التفسير دون تخطيط .. ولا نوايا مسبقة!»

لم أقلل بقولي هذا من الأغراض الأخرى للكتابة بَيْد أني عبّرت عن تجربة ذاتية، ربما تدركها غيري من النساء اللائي تساءلن مرات ومرات عن الطريقة التي يجري بها تناول موضوعاتهن، وعن هذه الصورة أو تلك التي يُراد وضعهن في إطارها رغمًا عنهن.

ولم يكن تساؤلي حول وجود نظرة اجتماعية دونية للمرأة؛ فهي موجودة ووجودها أظهر من أن يدلل عليه، بل كانت تساؤلاتي جميعًا تحتشد حول سببها والأساليب التي يجري بها تحليلها ومعالجتها، لا إثبات وجودها.

ومن نافذة إلى نافذة حملتني التساؤلات أفتش هنا وهناك عن إجابات طالما تطلعت إليها، فإذا بي أصادف من يتجه في نقده لها إلى هدم الدين،

وكأن نقد الثقافة المجتمعية يستلزم تقويض الدين!

وإذا بي أصادف من جهة أخرى كذلك من انعكست عليه آثار ذلك النقد التقويضي، فبات يصادر الأسئلة وكأن نقد الثقافة المجتمعية نقد للدين، أو كأن نقد الثقافة المجتمعية استبطان لنوايا تقويضية للدين!

وبروح المتسائلة بحثت .. ولم يكن بحثي يومًا منفصلًا عني كأية أطروحة ننجزها ونتحرر منها بمجرد الانتهاء منها، بل ظلّت التساؤلات ترافقني وظللت أحياها وأكبر معها وتكبر داخلي، حتى انتقلت بها من الخاص للعام فنشرت حولها عدة مقالات، وترحلت بها من كراسات البحث الذاتي إلى ملفات الدراسة الأكاديمية وقررت وقتها نثر بعض أسئلتي على أوراقها، واقتربت أكثر فأكثر من قضايا المرأة التي تصدرت قائمة أكثر القضايا جدلًا في القرن الماضي والحالي، وامتد السجال حولها ليشمل مختلف الصُعد الاجتماعية والسياسية والفكرية، هذه القضايا التي طُرحت في بداية أمرها بأيدي كتَّاب رجال غالبًا، قبل أن ينجُم في الربع الأخير من القرن العشرين طرحٌ نسائي أبدى اهتمامًا فائقًا بقضايا المرأة المسلمة من منظور غربي، وازداد زخم هذا الطرح وتراكمت خطاباته الفردية المتفرقة في عدد من البلدان الإسلامية حتى شكّلت خطابًا نِسْويًا واضح الملامح، تمثل لاحقًا في مسارين رئيسين أحدهما أقدم من الآخر هما: المسار النسوي العلماني، والمسار النسوي (التوفيقي) الموسوم بالإسلامي، واخترت البحث في قضية (حجاب المرأة المسلمة) باعتبارها إحدى القضايا المتناولة في الخطاب النسوي بمساريه المذكورين؛ إذ شكّل الحجاب همًّا معرفيًا نِسويًا، وشغل حيزًا هامًا فيما بات يُعرف مؤخرًا بحقل الدراسات النسوية، حيث تعددت

مقاربات وأبعاد الحجاب في ذلك الخطاب ولم يعد محصورًا في بعده الديني، بل تمّ التوسل بالدين نفسه لإثبات تاريخية الحجاب ومن ثمّ رفضه؛ ومن هنا ظهرت الحاجة لكشف تلك المقاربات والأبعاد، وفحص وتحليل منطلقاتها ومقولاتها، ودراستها دراسة علمية وافية.

وقد لا يكون في قضية الحجاب والموقف العلماني منها جديدًا، لكن الجديد هو انتقالها من مشكل التعليم إلى مشكل التمييز، فالسياق الثقافي الذي أثيرت فيه قضية الحجاب في العالم الإسلامي في القرن الماضي (الدعوة إلى تعليم المرأة) يختلف عن السياق الثقافي الذي تطرح فيه القضية في السنوات الأخيرة (الدعوة لإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة)، فلم يعد رفض الحجاب مُبَرَّرًا بكونه عائقًا دون مشاركة المرأة للرجل في فرص التعلم والعمل، وإنما بكونه -أي الحجاب ذاته- شكلًا من أشكال التمييز ضد المرأة، مما أدى لظهور مقولات حديثة ترفض الحجاب من هذا المنطلق مجسدةً في الطروحات النسوية الحديثة وهي مقولات غير مُتجَاوَزة كالأولى، والتي تمت مناقشتها بإسهاب وأثبت الزمن تهافتها واقعيًا.

يضاف لهذا بروز طرح نسوي (توفيقي) إسلامي يقف الموقف نفسه من شرعية الحجاب، الأمر الذي لم يكن مطروحًا أصلًا للنقاش في الساحة الإسلامية، مع اختلاف المقاربات والأدوات المعرفية والمنهجية التي يتم تناول الحجاب في أُطرها، وعدم وجود دراسة بحثية تناولت قضية الحجاب في الخطاب النسوي المعاصر على أهميتها، وبمقابل تداول المقولات النسوية حول الحجاب في الإعلام، مما نقلها من حيز التداول النخبوي إلى الفضاء العام.

وقد قسمت البحث إلى ثلاثة أقسام صدرتها بمدخل تعريفي لمصطلحات البحث، أما القسم الأول من البحث فقد خصصته لدراسة المنطلقات النظرية والإجرائية العامة للخطاب النسوي.

بينما أفردت القسم الثاني لعرض الإشكاليات الثقافية والمنهجية للخطاب النسوي.

وأما القسم الثالث فعرضت فيه قضية الحجاب في تطبيقات الخطاب النسوي ممثلة في مقاربات الخطاب النسوي، والدرس النسوي في نقض الحجاب، وأتبعت كلًا منها بالنقد ثم ختمت الفصل بقراءة نقدية إجمالية للخطاب المذكور.

وإذ أنجزت هذه الدراسة فأدرك أنها ليست عملًا ملائكيًا، وأنها كغيرها من الدراسات عرضة للخطأ والقصور، ومن هنا تأتي أهمية التواصل والمراجعة النقدية، ولا يفوتني أن أشكر من أعانني على إنجازها ولو بكلمة، كما أشكر الأستاذ ياسر المطرفي لتمكيني من نشرها، والحمد لله رب العالمين.

ملاك الجهني

malak2j@gmail.com

مدخل تعريفي

تحديدُ مصطلحات البحث مقدمةٌ مهمةٌ لتصور مسائله وقضاياه، كما أنه القاعدة التي ينطلق منها البحث العلمي لتحقيق أهدافه، وقد اشتمل هذا البحث على مصطلحات عدة أعرف بها -بإيجاز- في النقاط التالية:

الخطاب:

ورد الخطاب في معاجم اللغة بمعان عدة، منها ما جاء في معجم مقاييس اللغة، وفيه: «الخاء والطاء والباء أصلان صحيحان، أحدهما: الكلام بين اثنين، يقال: خاطبه يخاطبه خطابًا . . . ، والخَطْب: الأمرُ يقع، وإنما سمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة»[(١)].

وجاء في الصحَّاح: «الخَطْب: سببُ الأمر، يقال: ما خطبك. وخاطبه بالكلام مخاطبةً وخطابًا»[(٢)].

وجاء في لسان العرب: «الخَطْب: الشَّأن أو الأمر صغُر أو عظُم، وتقول: هذا خطبٌ جليلٌ، وخطبٌ يسير. والخُطبة عند العرب: الكلام المنثور المسجَّع ونحوه، والخطبة مثل الرسالة التي لها أول وآخر»[(٣)].

وجاء في المعجم الوسيط: «الخطاب: الكلام. وفي التنزيل: ﴿فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلْخِطَابِ﴾ [سورة ص: ٢٣]»[(٤)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة - لأحمد بن فارس بن زكريا، ج٢/ ص١٩٨. وانظر: الصحاح- لإسماعيل بن حماد الجوهري، ج١/ ص١٠٩-١١٠، ولسان العرب- لابن منظور الإفريقي، ج٤/ ص١٣٤-١٣٥، والقاموس المحيط- للفيروزآبادي، ص٨٠-٨١، مادة (خطب).

(٢) الصحاح، ج١/ ص ١٠٩-١١٠.

(٣) لسان العرب، ج٤/ ص١٣٤-١٣٥.

(٤) المعجم الوسيط- للمجمع اللغوي، ص٢٥١، مادة (خطب).

ويتبين من المعاني السابقة للأصل الأول لمادة (خطب) في اللغة أنها تدور حول الكلام الذي توفرت فيه ثلاثُ صفات:

الأولى: أنه يجري بين طرفين فأكثر.

الثانية: أنه مقصود وموجَّه.

الثالثة: أن له بداية ونهاية.

وقد تعددت تعريفات الخطاب في الاصطلاح، ومنها:

١- «رسالة من الكاتب إلى القارئ»[١].

٢- «توجُّه القائل بالقول إلى المتلقي بغرض إفهامِه مقصودًا معينًا»[٢].

٣- «بناءٌ من الأفكار يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي[٣]، أي بشكل مقدمات ونتائج»[٤].

٤- «ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعًا لعملية البناء، أي نصًا للقراءة»[٥].

٥- «مجموع خصوصي لتعابير تتحدد بوظائفها الاجتماعية ومشروعها الإيديولوجي»[٦].

---

(١) الخطاب العربي المعاصر- لمحمد عابد الجابري، ص١٠.

(٢) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي- لطه عبد الرحمن، ص١١٩.

(٣) راجع: معنى الخطاب في كتاب: مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع- لطوني بينيت وآخرين، ص٣٢٢.

(٤) الخطاب العربي المعاصر، ص١٠.

(٥) المرجع السابق.

(٦) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة- لسعيد علوش، ص٨٣.

ويُلحظ على التعريفين الأولين اقترابها من المعنى اللغوي للخطاب[1]، وإن كان التعريف الأول يختص بالنَّص أي: الخطاب المكتوب، بينما يزيد كل من التعريف الثالث والرابع والخامس على التعريفات الأُول بتوصيف محددات الخطاب المعبرة عن وجهة نظر ذات بنية استدلالية منطقية، أو وظيفة اجتماعية، أو مشروع إيديولوجي.

ومالم يتصف الخطاب عند بعضهم بالاستدلال أو المحاكمة العقلية «فهو مجرد أحاسيس ومشاعر؛ فن، أو شعر. وكما هو الشأن في كل بناء لا بد من استخدام مواد للبناء (مفاهيم)، ولا بد من إقامة علاقات بين تلك المواد حتى يصبح بناءً يشد بعضه بعضًا. وسواء تعلق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء فلا بد من اختيار أشياء وإهمال أخرى، ولابد من إبراز جوانب والسكوت عن جوانب أخرى، ولا بد من تضخيم وبتر . . . ، فالخطاب إذا كان يعبر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضًا مدى قدرته على البناء»[2].

وبما أن موضوع هذه الدراسة هو الخطاب؛ فالشق الأول من التعريف

---

(١) ومن ذلك أيضًا قولهم: «الخطاب: (اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه). احترز باللفظ عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة، وبالمتواضع عليه عن الألفاظ المهملة، وبالمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطابًا، وبقوله لمن هو متهيئ لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم». معجم في المصطلحات والفروق اللغوية- لأيوب بن موسى الكفوي، ص٤١٩، وللاستزادة حول هذا المعنى، انظر: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية-لمحمد عابد الجابري، ص٢٥، والخطاب والنص-لعبد الواسع الحميري، ص١١-١٥.

(٢) الخطاب العربي المعاصر، ص١٠.

الثالث للخطاب، والذي ورد فيه تعريف الخطاب بأنه: (بناء من الأفكار يحمل وجهة نظر) هو التعريف المختار؛ لجمعِه بين المعنى الموجَّه للخطاب وتوصيفه، وذلك بتمثيله بناءً متماسكًا من الأفكار، وبانطوائه على معنى الممارسة، إضافة لتميز هذا التعريف عن التعريف الأخير بصبغته العامة، بحيث يصح إطلاقه على مختلف الخطابات الموجَّهَة، فلسفية كانت، أم دينية، أم تاريخية، أم سياسية، أم غير ذلك، وسواء انتظمت وجهة النظر المشار إليها في مشروع إيديولوجي متكامل، أم لم تنتظم.

ونُذكِّر هنا بالتحولات التي لحقت بمصطلح الخطاب في الغرب والتي لا تحيل عليها المعاني اللغوية للخطاب في العربية، والتي جعلت من مفهوم الخطاب برأي أحد الباحثين (كيانًا متجددًا) وبخاصة إسهامات المنظرين في حقل الدراسات اللسانية، ومن أهمها جهود فرديناند دي سوسير[١] الذي فرَّق بين اللغة والكلام، وجعل اللغة محور اهتمامه في الخطاب، لكن الإسهام الأكثر تأثيرًا في تطور مفهوم الخطاب في الدراسات النقدية هو إسهام الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو[٢] والذي يرى أن الخطاب منطوق أو مجال

(١) عالم لغويات سويسري، ولد في جنيف عام (١٨٥٧م) اتجه لدراسة اللغة دراسة اجتماعية بعدما كانت تدرس دراسة تاريخية، يعد الأب المؤسس للبنيوية، قدم إسهامات كبيرة أدت لتطور حقل الدراسات اللسانية، توفي عام (١٩٣١م)، ومن مؤلفاته (محاضرات في اللسانيات العامة).

(٢) فيلسوف فرنسي، ولد عام (١٩٢٦م)، رفض علم الظواهر والوجودية، واهتم بكيفية بناء أشكال المعرفة والموضوعية لدى الإنسان عن طريق مؤسسات متخصصة وممارسات، تأثر فوكو بالفيلسوف الألماني نيتشة وطوَّر تحليلًا لعمل القوة (السلطة) في المجتمع مستخدمًا مفاهيم وضعها نيتشة. توفي عام (١٩٨٤م)، من أشهر مؤلفاته: (حفريات المعرفة).

عام للمنطوقات، لكنها منطوقات متصلة ببعضها البعض، وتسمى بالتشكيلة الخطابية[1]، والخطاب لدى فوكو شبكة من العلاقات أيضًا: «فالخطاب ليس موقعًا تقتحمه الذاتية الخالصة، بل هو فضاء لمواقع وأنشطة متباينة للذوات»[2]. وهو كذلك: «سلسلة منتظمة من الحوادث»[3]. كما أن الخطاب لديه: «ليس وعيًا يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة، ليس الخطاب لغة تضاف لها ذات تتكلمها، بل هو ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع»[4].

والخطاب لدى فوكو مرتبط بالهيمنة: «أفترض أن إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع مراقب ومنتقى ومنظّم يعاد توزيعه بموجب إجراءات لها دور في إبعاد سلطاته ومخاطره والسيطرة على حادثه الاحتمالي، وإسقاط ما فيه من مادية راعبة وثقيلة»[5].

ويبقى الخطاب من المفاهيم التي يصعب تحديدها، وما أوردناه هنا لا يفي بعرض تحولات المفهوم، وإنما هي إطلالة وإشارات. أما التعريف الذي اخترناه فيبقى أيضًا محض تعريف من التعريفات المطروحة، ولا نزعم أنه الأصح، وربما كان الأنسب.

---

(١) انظر: خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته-لسامي الجمعان، ص٢٣-٣٣.

(٢) ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة- لعبد العزيز العيادي، ص٢٠.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ص٧.

النِّسْوي:

جاء في الصحَّاح: «نِسا: النِسوة والنُسوة بالكسر والضم، والنِساء والنُسوان: جمعُ امرأةٍ من غير لفظها، كما يقال خِلفة ومخاضٌ، وذاك وأولئك»[١].

وجاء في لسان العرب: «النِساء جمعُ نسوة إذا كثُرن»[٢].

وجاء في القاموس المحيط: «النُسوة والنِساء والنِسوان جموع المرأة من غير لفظها والنسبة: نِسْويٌّ»[٣].

ويتبين من استعراض المعاني السابقة أن لفظة النِّسوي نسبةٌ لِنسوة ونساء ونسوان وهي من ألفاظ الجموع، ويُخلص منها إلى عدم وجود فارق جوهري بين النِّسائي والنسواني والنِّسْوي في اللغة[٤].

أما في الاصطلاح فالنسوي من النسوية وهي الترجمة العربية للفظة

(١) الصحاح، ج٥/ ص١٩٩١، وانظر: لسان العرب، ج١٤/ ص١٣١، مادة (نسا).

(٢) لسان العرب، ج١٤/ ص١٣١، مادة (نسا).

(٣) القاموس المحيط، ص١٣٣٨، مادة (نسى).

(٤) ولا يصح أن يقال هنا إن الفارق بين النسائي والنسوة فارق كمّي بالنظر لما ذكره ابن منظور أعلاه من أن النساء جمع نسوة إذا كثرن، فإن النسبة قد تكون للمفرد وقد تكون للجمع بحسب غرض الناسب، فإذا أراد أن ينسب للنساء وهو يريد المفرد فيقول نسوي باعتبار أن نساء جمع نسوة، قال سيبويه في الكتاب: (وتقول في الإضافة إلى نساء: نسوي، أنه جماع نسوة)، وقال ابن السراج في الأصول: (فإن جمعت شيئًا من هذه الجموع التي لا واحد لها قلت في نسوة: نساء ... فإذا أردت الإضافة إليه رددته إلى ما كان عليه قبل الجمع، فقلت في نساء: نسوي). وقال الرضي في شرح الشافية (وإن كان اللفظ جمعًا، واحده اسم جمع، نسبت أيضًا إلى ذلك الواحد، كما تقول في النسبة إلى نساء: نسوي، لأن واحده نسوة، وهو اسم جمع).

(feminism)[1]، ومما جاء في معاني هذه اللفظة في الاصطلاح:

١- الحركة النسائية: وهي «حركة اجتماعية قامت في إنجلترا خلال القرن الثامن عشر، استهدفت تدعيم بعض الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للنساء؛ من أجل الوصول للمساواة مع الرجال. وقد تزايدت مطالبات النساء بحقوقهن بشكل عام بعد الثورة الصناعية وما صاحبها من انهيار للمعايير التقليدية ولتدعيم استقلال المرأة الاقتصادي. وتوصف الحركة النسائية في العالم الغربي اليوم -بعد أن حققت أهدافها الأساسية- أنها مجرد حالة سيكيولوجية فردية تنطوي على بعض اتجاهات خاصة أكثر منها حركة اجتماعية، إلا أن مظهر الحركة الاجتماعية بصورتها التقليدية، لازال قويًا في بعض المجتمعات الصناعية والنامية، وخاصة التي كانت تقاليدها تفرض على النساء نوعًا من التبعية للرجال»[2].

---

(١) توصل بعض الباحثين إلى أن ترجمة كلمة (feminism) للنسوية غير دقيقة لغويًا، بحسب ما ورد في القواميس المختلفة كقاموس إكسفورد وغيره، «فكلمة (feminism) مأخوذة من (female) و(feminie) والتي تعني الأنثى أو الأنثوي، أو مأخوذة من كلمة (femina) والتي تعني المرأة باللاتينية، وعليه فيمكن ترجمتها بالأنثوية لا النسوية التي هي (womenism)، ويمكن ملاحظة الفرق بين المفهومين بوضوح حيث أن لكل من المصطلحين دلالات وإيحاءات مختلفة عن الآخر». حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر- لمثنى الكردستاني، ص٤٩. وقد يكون هذا الاستخلاص دقيقًا فيما لو كان المصطلح مأخوذًا من الكلمة التي تعني الأنثى فقط، لكنه يبدو غير دقيق في حال كان المصطلح مأخوذًا من الكلمة التي تعني المرأة، لأن النسوة التي نسبت لها النسوية في العربية جمعٌ للمرأة من غير لفظها، كما ورد في المعنى اللغوي أعلاه وعليه فترجمتها للنسوية لا غبار عليها.

(٢) قاموس علم الاجتماع- للدكتور محمد عاطف غيث، ص١٦٥-١٦٦.

٢- «النسوية بالمعنى الضيق، مصطلح يشير لمحاولة الحصول على حقوق سياسية وقانونية مساوية للنساء، في حين يشير معناه الواسع إلى كل نظرية تعتبر العلاقة بين الجنسين علاقة إجحاف وإخضاع، أو اضطهاد، وتحاول تحديد وعلاج مصادر ذلك الاضطهاد»[١].

٣- «النسوية (هي نُصرة حقوق النسوة) ... ويُعبر بها لوصف الأفكار والأفعال المؤيدة للنساء منذ الأزمنة القديمة وحتى الوقت الحاضر»[٢].

٤- وتُطلق على وصف «الأفكار والحركات التي تتخذ من تحرير المرأة، أو تحسين أوضاعها بعمق هدفها الأصلي»[٣].

٥- و«تعني الاعتقاد بأن المرأة لا تُعامَل على وجه المساواة -لا لأي سبب سوى كونها امرأة- في المجتمع الذي ينظم شؤونه ويحدد أولوياته حسب رؤية الرجل واهتماماته»[٤].

٦- «المفهوم السياسي المبني على مقدمتين أساسيتين، هما:

أ) أن بين النوعين -أي الجنسين- مؤسسة تقوم على عدم المساواة بين النساء والرجال، وتعاني النساء بسببها من انعدام العدالة في النظام الاجتماعي.

ب) أن انعدام المساواة بين الجنسين ليس نتيجة لضرورة بيولوجية، لكنه

---

(١) دليل إكسفورد للفلسفة- لتد هوندرتش، ج٢/ ص٩٢٥.

(٢) مفاتيح اصطلاحية، ص٦٨٣، بتصرف يسير.

(٣) النسوية والمواطنة- لريان فوث، ص٤٥.

(٤) النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي- لسارة جامبل، ص١٣.

ناتج عن الفروق التي تُنشئها الثقافة بين الجنسين»[1].

ويُلحظ على المعنى الأول للنسوية تعريفه للنسوية بوصفها حركة اجتماعية، واهتمامه بتاريخ المصطلح أكثر من تعريفه، فهو يفتقد للتحديد والإيجاز الذي ينبغي أن يتسم به التعريف.

كما يُلحظ على كل من المعنى الثاني والثالث والرابع تعبيره عن النسوية حركةً وفكرًا، فلم يتم الاقتصار في تلك المعاني على تعريف النسوية بأحد جانبيها دون الآخر.

ويتضح في كل من المعنى الخامس والسادس الاهتمام ببيان الأسس النظرية للنسوية.

والجدير بالذكر هنا أن النسوية بدأت بوصفها حركة اجتماعية ذات مطالب حقوقية محددة، ثم تعددت اتجاهاتها الفكرية ما بين ليبرالية، وراديكالية، وماركسية، واشتراكية، وسحاقية، ونسوية سوداء ... وزاد زخم هذه الحركات وتراكمها وعمقها المعرفي والفكري. كما ظهر اتجاه جديد تأثر بفلاسفة ما بعد الحداثة اعتبره البعض امتدادًا للنسوية، وسماه آخرون: ما بعد النسوية (Post Feminism)؛ ولذا لا يمكن القول: إن هناك حركة أو مدرسة واحدة تمثل النسوية، بل توجد حركات كثيرة تنتمي إلى إيديولوجيات ومدارس مختلفة نمت بتنوع في الغرب وفي أنحاء كثيرة من العالم[2].

---

(١) الأدب والنسوية- لبام موريس، ص٢٩.

(٢) انظر: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي- لخديجة العزيزي، ص٢١-٢٢، والنظرية النسوية: مقتطفات مختارة- لويندي كيه كولمار وفرانسيس =

وقد أدت الطبيعة الفضفاضة لمصطلح النسوية وتعدد الاتجاهات التي يعبر عنها المصطلح -في مرحلة ما بعد الحداثة بخاصة- بناقدة نسوية غربية إلى القول: «يبدو أن النسوية حاليًا مصطلح ليس له معنى محدد، فقد أدى المنهج القائم على قبول أي شيء والمستخدم في تعريف هذه الكلمة إلى تفريغها من المعنى تمامًا»[1].

وعليه فإن المعنى الرابع الذي عُرِّفت فيه النسوية بأنها مصطلح: (يصف الأفكار والحركات التي تتخذ من تحرير المرأة، أو تحسين أوضاعها بعمق، هدفها الأصلي)، هو التعريف الأقرب للتعبير عن جوهر النسوية لجمعه بين مظهريها الحركي والفكري، ورسمِه تصورًا مجملًا لها يتخطى الاختلافات والتباينات في الأسس الفلسفية والأهداف الفرعية الأخرى للاتجاهات النسوية المتعددة والمتفرعة عنها لاحقًا.

الخطاب النسوي:

بناءً على المعنى المختار -فيما تقدم- لكل من الخطاب والنسوية؛ يمكن تعريف الخطاب النسوي بأنه: (بناءٌ من الأفكار يحمل وجهة نظر تهدف لتحرير المرأة، أو تحسين أوضاعها بعمق؛ وفقًا للإيديولوجية النسوية التي أُسس عليها).

الحجاب:

جاء في معجم مقاييس اللغة: «الحجاب: الحاء والجيم والباء أصل

= بارتكوفيسكي، ترجمة: عماد إبراهيم، ص١٢-٢٣، ومدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص٩-٢٨.

(١) ما بعد النسوية- لسارة جامبل، ص٧٧، بتصرف يسير.

واحد وهو المنع، يقال حجبته عن كذا أي: منعته. وحجاب الجوف ما يحجب بين الفؤاد وسائره، والحاجبان: العظمان فوق العينين بالشحم واللحم، وهذا على التشبيه كأنهما تحجبان شيئًا يصل إلى العينين، وكذلك حاجب الشمس إنما هو مشبه بحاجب الإنسان»(١).

وجاء في الصحَّاح: «الحجاب: السِتر، وحجاب الجوف ما يحجب بين الفؤاد وسائره.

وحَجَبَهُ أي منعه من الدخول، والإخوة يحجبون الأم عن الثلث، والمحجوب: الضرير»(٢).

وجاء في لسان العرب: «حجب الشيء يحجُبه حَجْبًا وحِجابًا وحَجَّبه: ستره، وقد احتجب وتحجَّب إذا اكتنَّ من وراء حجاب. وامرأةٌ محجوبة: قد سُترت بستر. والحجاب: اسم ما احتجب به، وكل ما حال بين شيئين حجاب، والجمع حُجُبٌ، لا غير، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: ٥] معناه: ومن بيننا وبينك حاجز في النحلة والدين . . .»(٣).

وجاء في القاموس المحيط: «الحاجب: البواب، قيل له حاجب لمنعه الناس من الدخول»(٤).

ويتبين مما سبق ذكره من المعاني اللغوية للحجاب اشتراكها في معنى

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ج٢/ ١٤٣، باب الحاء والجيم وما يثلثهما، وانظر: الصحَّاح، ج١/ ص٩٦، ولسان العرب، ج٣/ ص٥٠-٥١، والقاموس المحيط، ص٧٢، مادة (حجب).
(٢) الصحَّاح، ج١/ ص٩٦.
(٣) لسان العرب، ج٣/ ص٥٠-٥١، وانظر: القاموس المحيط، ص٧٢، مادة (حجب).
(٤) المرجع السابق.

المنع والحيلولة بين المحجوب وما سواه.

أما في الاصطلاح فيفضي تَتَبُّعُ معاني الحجاب الاصطلاحية إلى معنيين:

الأول: معنى عام: وهو: «كل ما يستر المطلوب ويمنع من الوصول إليه فهو حجاب، كالستر والبواب والجسم والعجز والمعصية»[1].

والملاحظ على هذا التعريف -والتعريفات العامة الأخرى- اقترابها من المعنى اللغوي للحجاب؛ فالأمثلة المذكورة في التعريف السابق منها ما هو حسِّي كالستر، والبواب، والجسم،

ومنها ما هو معنوي كالعَجْز، والمعصية[2].

الثاني: معنى خاص: بحجاب المرأة المسلمة، وينضوي تحته تعريفات عدة، منها:

١- «حجب المرأة المسلمة من غير القواعد من النساء عن أنظار الرجال غير المحارم لها»[3].

٢- «أن تستر المرأة كل ما يكون كشفه سببًا للفتنة، ومنه الوجه فإنه أعظم ما تكون به الفتنة»[4].

---

(١) الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية- لأيوب بن موسى الكفوي، ص٣٦٠.

(٢) للاستزادة حول المعنى العام للحجاب راجع كتاب التعريفات -لعلي بن محمد الجرجاني، ص٨٩، وكشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج١/ ص٦٢٠-٦٢١.

(٣) رسائل الجزائري - لأبي بكر جابر الجزائري، ج٣/ ص٢١٣.

(٤) فتاوى ابن عثيمين -موقع الشيخ، مكتبة الفتاوى- فتاوى برنامج نور على الدرب، الرابط الإلكتروني:

http://www.ibnothaimeen.com/all/noor/article_5329.shtml.

٣- «ستر المرأة جميع بدنها وزينتها، بما يمنع الأجانب عنها من رؤية شيء من بدنها أو زينتها التي تتزين بها، ويكون استتارها باللباس أو البيوت»[(١)].

٤- «ما تلبسه المرأة من الثياب لستر العورة عن الأجانب»[(٢)].

٥- «لباسٌ شرعي سابغ تستتر به المرأة المسلمة؛ ليمنع الرجال الأجانب من رؤية شيء من بدنها»[(٣)].

٦- أنه «لفظٌ ينتظم جملة من الأحكام الشرعية الاجتماعية المتعلقة بوضع المرأة في المجتمع الإسلامي من حيث علاقتها بمن لا يحل لها أن تظهر زينتها أمامهم»[(٤)].

يُلحظ على التعريف الأول للحجاب اهتمامه بالوظيفة المباشرة للحجاب وهي الحَجْب فقط، دون ذكر علته، أو الإشارة لما يكون به الحجب، أيكون باللباس فقط؟ أم هو حجب مطلق؟، كما لم يشر التعريف لمباشرة المرأة لفعل الحجب أي ممارستها للاحتجاب.

بينما يُسنِد التعريف الثاني فعل الاحتجاب أو الاستتار للمرأة نفسها، كما يذكر متعلقه وهو كل ما يكون سببًا للفتنة مع تخصيص الوجه بالذكر، وإيراد علة ذلك التخصيص، لكنه لم يورد شيئًا من وسائل الاستتار، وهو

---

(١) حراسة الفضيلة- لبكر عبد الله أبوزيد، ص٢٧.

(٢) معجم لغة الفقهاء- لمحمد رواس قلعه جي، وحامد صادق قنيبي، ص١٣٣.

(٣) حجاب المرأة المسلمة بين انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين- لمحمد فؤاد البرازي، ص٣٠.

(٤) عودة الحجاب- لمحمد بن أحمد إسماعيل المقدم، ج٣/ ص٧٧.

الأمر الذي تضمنه التعريف الثالث؛ إذ أشار لوسيلتين لاستتار المرأة هما: اللباس والبيوت، في حين اكتفى كل من التعريفين الرابع والخامس بقَصْر الحجاب على حجب البدن، وحَصْر وسائله في اللباس أو الثياب.

وقد اشتملت التعريفات السابقة على إشارات للصور الثلاث للحجاب عند العلماء[١]، وهي:

١- استتار شخص المرأة بالبيت أو بحائل كالجُدر والأبواب والستائر.

٢- ستر سائر بدن المرأة عند خروجها مع كشف الوجه والكفين عند أمن الفتنة.

٣- ستر بدن المرأة ووجهها، ويكون بالخمار أو النقاب.

وينفرد التعريف الأخير بعدم الاقتصار على الجانب المادي أو الحسي فقط في تعريفه للحجاب، وهي وظيفة حجب بدن المرأة أو ستره، بل ربطه بجملة من الأحكام الشرعية الاجتماعية المتصلة بعلاقة المرأة بالرجل في المجتمع، ويتفوق هذا التعريف على التعريفات السابقة في شموله للجانبين المادي والمعنوي للحجاب، أي صور الحجاب ومقاصده، ولكنه يفتقر للتحديد والدقة في دلالته على المصطلح، مما يحيط تصوره بشيء من الضبابية، وعليه فيمكن تعريف الحجاب بأنه: (لباسٌ شرعي سابغ تستتر به المرأة المسلمة عن الرجال الأجانب، ويندرج ضمن جملة من الأحكام الشرعية الاجتماعية التي تنظم علاقة المرأة بالرجل في المجتمع).

فتحديد الحجاب بالوسيلة الأشهر للاحتجاب وهي اللباس، لا يقصر

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٧٧-٧٩.

الحجاب على اللباس فحسب، ولا يفصله عن أحكام شرعية أخرى ترتبط ارتباطًا عضويًا بالحجاب وتعمل على تحقيق غاياته، كالنهي عن الخلوة بالأجانب أو الاختلاط المحظور بين الرجال والنساء، كما لا ينفصل التعريف عن أخلاقيات أو أحكام التعامل بين الجنسين كالقول المعروف وغيرها من الأحكام التي تشكل نسيجًا متماسكًا يحقق مقاصد الحجاب، ولا يقف عند الحجب المادي فقط.

وهناك مصطلحات أخرى تتصل بالحجاب وهي:

الخمار: وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، ومما جاء في معناه اللغوي ما ورد في معجم مقاييس اللغة: «الخاء والميم والراء أصل واحد يدل على التغطية، والمخالطة في ستْر ... والخمار: خمار المرأة. وامرأة حسنة الخمرة: أي لبس الخمار ... والتخمير التغطية»[(١)].

وحول هذه المعاني تدور لفظة الخمار في معاجم وقواميس اللغة[(٢)].

ويعني الخمار عند العلماء: «غطاء الرأس»[(٣)]، وقد ورد الخمار بهذا المعنى عند أكثر من عشرين عالِمًا من السلف والخلف[(٤)].

الجلباب: وهو المراد بقوله تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩]، والجلابيب جمع جلباب، وفي معناه اللغوي قال صاحب

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ج٢/ ص٢١٥-٢١٦.

(٢) راجع: الصحاح، ج٢/ ص٥٦١-٥٦٢، ولسان العرب، ج٤/ ص٢١١-٢١٤، والقاموس المحيط، ص٣٨٧، مادة (خمر).

(٣) جلباب المرأة المسلمة- لناصر الدين الألباني، ص٧.

(٤) المرجع السابق.

معجم مقاييس اللغة: «الجيم واللام والباء أصلان أحدهما الإتيان بالشيء من موضع إلى موضع، والآخر شيءٌ يغشّي شيئًا»[1]. والأصل الثاني هو المراد بالجلباب هنا، «والجلباب: القميص، والجمع جلابيب»[2]، وبمعناه أيضًا جاءت لفظة الجلباب في المعاجم والقواميس[3].

ويراد بالجلباب لدى العلماء: «الثوب الذي تُلقيه المرأة على خمارها»[4].

ويتبين بهذا أن الخمار والجلباب ألبسة تستتر بها المرأة جميعًا، أي حوائل من اللباس، أو حوائل ثوبية تحول دون نظر الرجال الأجانب إليها، وهما اللذان يصدق عليها ما يراد بلفظة الحجاب في الاستعمال المعاصر. وبالنظر للمعاني الواردة للحجاب في اللغة وفي الاستعمال القرآني فالحجاب أعم من الخمار والجلباب؛ إذ يعني الحائل مطلقًا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١]، والجلباب والخمار هما اللفظتان الواردتان في الأدلة القرآنية التي نسميها أدلة الحجاب، وحين نطلق الحجاب هنا نقصد به ما اصطُلح عليه أي: اللباس الساتر المرادف للخمار والجلباب.

(١) معجم مقاييس اللغة، ج١/ ص٤٦٩-٤٧٠.
(٢) المرجع السابق.
(٣) راجع: الصحاح، ج١/ ص٨٩، ولسان العرب، ج٢/ ص٣١٣-٣١٨، والقاموس المحيط، ص٦٨-٦٩، مادة (جلب).
(٤) جلباب المرأة المسلمة، ص٦.

الفصل الأول

منطلقات الخطاب النسوي المعاصر

الفصل الأول

منطلقات الخطاب النسوي المعاصر

ينطلق الخطاب النسوي في تناوله لقضايا المرأة من منطلقات نظرية، ومنطلقات منهجية إجرائية، وسيتم توضيحهما في المبحثين التاليين:

المبحث الأول

المنطلقات النظرية

تنطلق الخطابات النسوية في تناولها لقضايا المرأة من منظورين، هما: المنظور العلماني، والمنظور الإسلامي. وسيتم توضيحهما عبر خمسة محاور، هي: الخلفية التاريخية، والإطار المفهومي، والرؤية الناظمة، والمرجعية الحقوقية، واستراتيجيات التغيير المجتمعي. وذلك على النحو التالي:

أولًا: المنظور العلماني:

الخلفية التاريخية:

ترجع بدايات الحركة النسوية إلى قرنٍ ونصفٍ تقريبًا، إلا أن انبثاث

الأفكار النسوية الغربية في النتاج الفكري للمسلمين بدأ مع احتكاكهم بالحضارة الغربية في أواخر القرن التاسع عشر. وكانت مصر في مقدمة البلدان التي احتضنت تلك الأفكار في مؤلفات أشهرها كتابا قاسم أمين[١]: تحرير المرأة، الصادر في عام (١٨٩٩م)، والمرأة الجديدة، الصادر في عام (١٩٠٠م)[٢].

أما الانتساب إلى النسوية (feminist) فقد ظهر لأول مرة في العالم العربي في تعريف منظمة الاتحاد النسائي المصري والمنتسبات إليها في عام (١٩٢٣م)، ومن اللافت في خطاب رائدات الحركة النسوية في مصر آنذاك عدم دعوتهن للتبعية المطلقة للغرب، الأمر الذي شكّل امتدادًا لخطاب الكاتبات المهتمات بالمسألة النسائية قبل ظهور النسوية بطابعها المنظم، ومن أبرزهن مي زيادة[٣] والتي كانت -رغم نصرانيتها- تدعو في كتاباتها

---

(١) كاتب كردي الأصل اشتهر بمناصرته للمرأة ودفاعه عن حريتها، ولد ببلدة طرة بمصر (١٨٦٣-١٩٠٨م)، انتقل مع أبيه الضابط إلى الأسكندرية وتعلم بها، ثم بالقاهرة، وأكمل دراسة الحقوق (بمونبليه) بفرنسا، وعاد إلى مصر سنة (١٨٨٥م)، وعمل وكيلًا للنائب العمومي بالمحكمة المختلطة، فمستشارًا بمحكمة الاستئناف.

(٢) انظر: الحركة النسوية الإسلامية حقائق وتحديات- لرضا متمسك، دراسة نشرت في كتاب (المرأة وقضاياها: دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية)، ص٩٨، والمرأة في الفكر العربي المعاصر: نحو توسيع قيم التحرر- لكمال عبد اللطيف، ص٤١-٤٣، وقاسم أمين الأعمال الكاملة- لمحمد عمارة، ص١٣-١٥.

(٣) أديبة وكاتبة لبنانية (١٨٨٦-١٩٤١م) درست في المعاهد التبشرية الفرنسية في لبنان، ونزحت مع والديها إلى القاهرة، وبدأت بالكتابة في الصحف المصرية وذاع صيتها، اشتهرت بصالونها الأدبي الذي ضم أشهر أدباء ومثقفي القاهرة، اتهمت بالجنون في أواخر حياتها وأودعت مستشفى الأمراض العقلية، وخرجت منه لاحقًا، من مؤلفاتها: (الصحائف).

للحفاظ على الخصوصية الثقافية أو السمة الشرقية للشرقيين[1].

وفي الثلث الأخير من القرن العشرين شهد الخطاب النسوي العلماني تطورًا ملحوظًا واكب نشاطًا متناميًا للمنظمات النسوية ذات المرجعية الغربية، وتميزت هذه الفترة بكون مبادرات التفكير والتنظير في أوضاع النساء نبعت من النخبة النسائية نفسها، على عكس الفترة الماضية التي شهدت هيمنة كتابات الرجال عن موضوع المرأة، فسجلت السبعينيات الميلادية كتابات الطبيبة والروائية المصرية نوال السعداوي[2]، وصدر لها خلال هذه الفترة، كتاب: (الأنثى هي الأصل)، وذلك في عام (١٩٧٤م)، وكتاب: (الرجل والجنس)، في عام (١٩٧٦م)[3].

---

(١) انظر: المرأة في الفكر العربي الحديث قراءة في معارك عصر التنوير- لأحمد محمد سالم، ص٦٣-٧١، ورائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن- لمارجو بدران، ترجمة: علي بدران، ص١٤٧-١٤٨، والنسوية والدراسات الدينية: ترجمات نسوية- من تحرير: أميمة أبوبكر، وترجمة: رندة أبو بكر، ص٢٠، ووردة اليازجي- لمي زيادة، ص٦١.

(٢) ولدت في القاهرة عام (١٩٣٠م)، ودرست في كلية الطب بجامعة القاهرة، وحصلت على بكالوريوس الطب في الجراحة وتخصصت في الأمراض الصدرية، اشتهرت بدفاعها عن حقوق المرأة وحقوق الإنسان، عملت طبيبة امتياز في القصر العيني، وفصلت بسبب آرائها وكتاباتها، أودعت السجن في عهد الرئيس عبد الناصر.

(٣) انظر: دراسة تحليلية- لأماني صالح، نشرت الدراسة في كتاب (المرأة العربية والمجتمع في قرن: تحليل وببلوغرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين)- إشراف: منى أبو الفضل، ص١٠٢، ١١٢-١١٣، وتأريخ الحركات النسائية في العالم العربي، كتاب صادر عن اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا الأمم المتحدة، ص٦٥-٦٦، والخطاب النسوي المعاصر: قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي- لتركي الربيعو، مقالة نشرت في مجلة (نزوى) في عددها الحادي عشر الصادر بتاريخ ٢٦/٦/٢٠٠٩م.

وكتابات السعداوي تتساوق فكريًا مع الموجة الثانية للحركات النسوية الغربية المطالبة بالمساواة الكاملة بين الجنسين[1].

وسجلت الثمانينات الميلادية، والعقد الذي تلاها كتابات أستاذة علم الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي[2]، ولاسيما كتابها الشهير: (الحريم السياسي) الصادر عام (١٩٨٨م)، وكتابها: (سلطانات منسيات) الصادر عام (١٩٩٤م)[3].

ومؤلفات المرنيسي من الكتابات التي يمكن تصنيفها ضمن الأطر الفكرية للموجة النسوية الثانية للنسوية الغربية، والقائمة على مفهوم النوع

---

(١) تُعَرف هذه الموجة بالنظر لموجات الحركة النسوية الغربية من حيث الإطار الموضوعي لا الزمني، فالموجة النسوية الغربية الأولى سجلت أول حركة نسوية منظمة تطالب بالمساواة القانونية والاجتماعية، وسجلت الثانية تعدد التيارات الفكرية داخل الحركة النسوية ما بين اشتراكية وليبرالية وغيرها، وظهور مفهوم (الجندر) وشعار: كل ماهو شخصي فهو سياسي، وسجلت الموجة الثالثة ظهور نسوية العالم الثالث الناقدة لهيمنة النسوية الغربية على الفكر النسوي، وسميت بما بعد النسوية لتبنيها لنظريات ما بعد الحداثة، وقيل: لتأييدها للأولويات الفردية على الأهداف الجماعية السياسية، ونقدها الحركات النسوية المطالبة بالمساواة. انظر: النسوية وما بعد النسوية، المعجم النقدي، ص٣٤٢، ٤٧١، ٥٠٠.

(٢) كاتبة وعالمة اجتماع مغربية ولدت (١٩٤٠م) في مدينة فاس بالمغرب، وهي باحثة مهتمة بموضوع المرأة في الواقع وفي التراث الإسلامي، حصلت على جائزة أمير أستورياس للأدب مناصفة مع سوزان سونتاغ، كتبت وألفت بالفرنسية وترجمت مؤلفاتها إلى العربية وعدة لغات أخرى.

(٣) انظر: تأريخ الحركات النسائية في العالم العربي: تقرير صادر عن الأمم المتحدة، ص٦٥-٦٦، والمقدمة التي كتبتها فريدة النقاش لكتاب نقد الحركة النسوانية- لتوني كليف، ترجمة: أروى صالح، ص٢٠، والمرأة في الفكر العربي المعاصر، ص١٢١-١٢٤.

الاجتماعي (الجندر)، لكنها أقل راديكالية من كتابات السعداوي.

كما سجل مطلع القرن الحادي والعشرين ظهور الكتابات الهجينة، أو التي تمثل خليطًا من الرؤى المنتمية للموجة الثانية، والرؤى المنتمية إلى تيار ما بعد النسوية، والمتأثر بفكر ما بعد الحداثة الرافض للنظريات والأفكار المطلقة[1]، والذي كان للنسويات التونسيات أثرٌ بارزٌ في طروحاته النظرية.

وتبرر إحدى القائمات بالخلط بين رؤى موجتي النسوية التي سبقت الإشارة إليهما اختيارها المنهجي بمواجهتها لخصوم بدائيين يقاومون أبسط مبادئ الحرية والمساواة، وهم (المدافعون عن الشريعة)[2]. ومن أبرز الكتابات في هذه الفترة، كتابات الأستاذة في الجامعة التونسية رجاء بن سلامة[3]، ومن أبرزها: كتاب: (نقد الثوابت) الصادر عام (٢٠٠٥م)، وكتاب: (بنيان الفحولة) الصادر عام (٢٠٠٦م)[4].

الإطار المفهومي:

ترى النسويات المنتميات للاتجاه العلماني أن النسوية بالأصل حركة

---

(١) انظر: النسوية وما بعد النسوية: المعجم النقدي، ص٤٥٠-٤٥٢، والحداثة وما بعد الحداثة- لعبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، ص٨١-٨٣، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص٢٢.

(٢) انظر: بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث-لرجاء بن سلامة، ص٢٢.

(٣) أستاذة محاضرة بقسم اللغة والآداب العربية بكلية الآداب بجامعة منوبة بتونس، تُدَرِّس التفكيك، كما تُدَرِّس الخطاب عن المرأة والجندر في العالم العربي في نطاق ماجستير الدراسات النسائية بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس.

(٤) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية-لآمال قرامي، ص١٨-٢٠، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص٢٢، وتأريخ الحركات النسائية في العالم العربي، ص٩٨.

حقوقية مدنيَّة ترفض إقحام الدين في ميدان الحركة النضالية، ولا يمكن أن تكون إلا علمانية؛ فالقرآن واضحٌ بشأن تفضيل الرجل على المرأة في المجال الدنيوي وإن ساوى بينهما في المجال الروحي، ولذا فإن تناول قضية المرأة داخل الإطار الإسلامي يفرض التناقض بين المنظورين: (الإسلام، والنسوية)، مما يجعل التحرك النسوي خارج الإطار الإسلامي أمرًا لا بد منه[1]. وتحدد صاحبات هذا الخطاب الإطار المفهومي للعلمانية التي ينطلقن منها ويطالبن بها في طرحهن، فتعرفها رجاء بن سلامة بقولها: «اللائكية لا تعني الإلحاد، بل تعني أن الشرعية السياسية لا يمكن أن تُستمد من الدين؛ لأن الممارسة السياسية لا بد أن تكون بشرية وإن نطقت باسم الدين، وتعني التفرقة بين الخاص والعام؛ لأن العام يجب أن يكون مشتركًا، وتعني حياد الدولة دينيًا»[2].

وتؤكد فريدة النقَّاش[3] هذا المفهوم وتضيف له بُعدًا تأويليًا بقولها: «إن

---

(١) انظر: الإسلام والتغير الاجتماعي واقع حياة النساء العربيات- لناديا حجاب، دراسة نشرت في كتاب (الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي)، تحرير إيفون يزبك حداد وجون إل اسبيزيتو، ترجمة: أمل الشرقي، ص١١٦-١١٧، والنسوية الإسلامية حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق-لآمال قرامي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٢) بنيان الفحولة، ص١٥٩.

(٣) كاتبة صحفية ومعارضة سياسية يسارية مصرية، ولدت عام (١٩٤٠م) في الدقهلية بمصر، حصلت على ليسانس الآداب من جامعة القاهرة وعملت في عدة مؤسسات إعلامية، ورأست جريدة الأهالي الصادرة عن حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، وهي عضو مؤسس في الحزب، وهي عضو في عدة مؤسسات وجمعيات نسوية وأهلية لحقوق الإنسان وحقوق المرأة.

العلمانية لا تقطع مع الدين، بل تقطع بين الدين والسياسة، والعلمانية ليست الإلحاد، بل هي التأويل العلمي الواقعي للدين الذي يجعل منه طاقة تحرر وتقدم، لا عامل نكوص وتقوقع، ولا تخشى الطبقات الاستغلالية شيئًا مثل انتشار الفكر الحر القائم على التأويل الموضوعي للدين بين الجماهير»[١].

فالنسويات ينتقدن الخلط بين العلمانية والإلحاد، ويؤكدن على ضرورة التمييز بينهما باعتبار العلمانية مبدأً سياسيًا يُسيِّر الدولة دون الاستناد لمرجعية الدين في القانون، واعتبار الإلحاد موقفًا شخصيًا يتعلق بضمير الشخص نفسه، وعليه فلا يجوز اعتبار الإلحاد تهمة يحاسب عليها صاحبها، بل يجب احترام الخيار الشخصي للملحد، والدفاع عنه وفقًا لحرية التفكير والمعتقد، كما ينبغي أن يظل الدين -برأي النسويات- في دائرته الضيقة المحصورة بالعبادات دون أن يتدخل في القرار التشريعي، ومن هنا تقترح بعضهن مفهومًا جديدًا للاجتهاد، وهو الاجتهاد في إحلال الدين محلَّه من الحياة الروحية الشخصية، دون العلاقات بين البشر؛ فاللجوء للاجتهاد في النصوص الدينية لاستخلاص القوانين البشرية محاولة ترميمية تسيء إلى النصوص وإلى البشر، ولابد أن يُترك التشريع بيد السلطة التشريعية في الدولة، وتسيير شؤون الدين، وإدارة مراكز العبادة، والتعليم بيد الدول؛ حماية لحق المواطنة التي تقتضي الانتماء للدولة لا إلى الدين[٢].

---

(١) حدائق النساء، ص٣٧.

(٢) انظر: (العلمانية تضمن المساواة والكرامة والحرية)، حوار أجراه هشام الشرابي مع رجاء بن سلامة ونشر في صحيفة (مواطنون) التونسية المعارضة في عددها الثامن عشر الصادر بتاريخ ٩ مايو (٢٠٠٧م)، و(لم نعد في عصر الملة)، كلمة رجاء بن سلامة في مهرجان الشرق الأوسط لحقوق النساء المنعقد في ٥ مارس (٢٠٠٥م) =

وتبدد فاطمة المرنيسي المخاوف على الدين من العلمانية بإيراد المفهوم الغربي للفلسفة الإنسانية العلمانية؛ حيث ينصب تركيز هذه الفلسفة على قيمة الفرد الذي يعد مقياسًا لأي شيء، والتركيز كذلك على أهمية المبادرة الفردية، والحاجات الشخصية، والقيم الذاتية المتولدة عنها بعيدًا عن النموذج الاستعلائي الذي يبشر به مذهب الألوهية.

وتشرح المرنيسي المفهوم السابق مؤكدة أن الفلسفة العلمانية المبشرة بالتسامح وحرية التفكير لم تتطور ضد الدين في المجتمعات الغربية، بل ضد تدخل الدولة في الشأن الديني؛ فالفلسفة العلمانية لا تهاجم الله، بل تهاجم موظفي الدولة وتمنعهم من (استغلال الله لخدمة مصالحهم)، والدليل على ذلك النموذج العلماني في الولايات المتحدة الأمريكية والذي تسجل مجتمعاته نموًا متزايدًا للديانات المختلفة[١].

وتأسيسًا على الفكرة السابقة تختزل المرنيسي موقف الرافضين للعلمانية بقولها: «حجة الإسلاميين هي أنه لو فصلنا الدين عن الدولة فلن يبقى من يعتقد بالله، وستنمحي ذكرى الرسول»[٢].

وتدفع المرنيسي هذه الحجة المنتقاة بقولها: «إن محاكمة كهذه هي في

= بلندن، والمنشورة في كتابها (نقد الثوابت آراء في العنف والتميز والمصادرة)، ص٢٦-٢٨، كما نشرت في موقع (الحوار المتمدن) على الشبكة العنكبوتية، على الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid.

(١) انظر: الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية، ترجمة: محمد دبيّات، ص٦١-٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص٨٨.

واقع الأمر شتيمة حقيقية للإسلام؛ ما دامت تدعم فكرة أن هذا الإسلام لا يمكن أن يتماسك إلا إذا كان مفروضًا على الناس كقانون سلطوي مع تجنيد كل المحاكم العدلية؛ لمعاقبة أولئك الذين يشربون الخمر أو يرفضون الصيام في رمضان. وحسب تلك الحجة أيضًا فإن الإسلام بدون الشرطة لا يملك شيئًا ليقدمه إلى ذلك المواطن العصري، الذي سيتخلى عنه بمجرد أن تتوقف مراقبة الدولة. مع أن الإسلام لديه الكثير ليقدمه كالمسيحية واليهودية فهو قادر على التقدم والازدهار في ظل دولة علمانية»[١].

وترى رجاء بن سلامة أن المسلمين يصهرون الدين في الدنيا في حين يجب أن تصبح الأحكام المتعلقة بالمعاملات (وضعية)[٢]؛ فالقرآن لم يعد صالحًا لأن يكون مصدرًا للتشريع، ولذا يجب استبعاد أحكامه من الحياة العملية وحصره في بعده الروحاني لا غير، فتقول: «يجب أن نحرر القرآن من الفقه الذي أحيط به والذي يختزله في مجموعة من الأحكام المحللة والمحرمة. إنه نصٌّ روحاني يمكن أن تلهمنا مبادئه الأخلاقية في تطوير تشريعاتنا وتطوير منظومة حقوق الإنسان وتهذيب نفوسنا وتعليمنا الرحمة وعدم التمثيل بالنفوس والأجساد، ولكن لم يعد بالإمكان اعتباره مصدرًا للتشريع والاجتهاد في مجال المعاملات والحياة العامة. لم يعد بالإمكان الإبقاء على اللامساواة بين الرجال والنساء، ولم يعد بالإمكان قطع يد السارق وقتل المرتد وقتل الزاني المحصن وجلد شارب الخمر»[٣].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: نعم: من قتل دلال؟ رحى العنف الهادئ تدور أيضًا، مقالة نشرت في كتاب نقد الثوابت، ص١١١-١١٢.

(٣) المرجع السابق.

وبعد أن جرَّدت رجاء بن سلامة القرآن من وظيفته التشريعية عادت لتؤكد على وجوب إخراج الدين من المجال العام، وإفساح المجال للتمتع بالحرية الجنسية في سياق استنكارها لحملات (التطهير الأخلاقي) -كما تسميها- والتي «تستهدف الفتيات والفتيان المحتفين بربيع أجسادهم وربيع الزمان، المكتشفين الحب باعتباره حبًا للحياة ودفقًا (إيروسيًا) في منتهى البراءة»[١] -على حد وصفها- فتقول: «هناك أشياء كثيرة يجب أن تنسحب من الفضاء العام لتصبح خيارًا شخصيًا: منها الدين، ومنها كيفية عيش كل امرأة لأنوثتها وكل رجل لذكورته خارج كل تصنيف وقولبة وما قبليات»[٢].

كما أنه كان من الممكن -برأيها- تشكيل نمط من اللائكية الإسلامية فيما لو تم الفصل بين العبادات والمعاملات، فالعبادات تنظم العلاقة بين الخالق والمخلوق، ومن ثم فيمكن أن تكون غير قابلة للتبديل بخلاف المعاملات التي تنظم علاقات الناس فيما بينهم[٣].

وتتفق ألفة يوسف[٤] مع فكرة (اللائكية المسلمة) كما وصفتها في إحدى محاضراتها المسجلة على اليوتيوب، أو (العلمانية الدينية) كما

---

(١) الأنثى: هذا الآخر الذي ليس بآخر، مقالة نشرت في كتاب (نقد الثوابت)، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣.

(٣) انظر: بنيان الفحولة، ص١٨٢.

(٤) باحثة وكاتبة تونسية ولدت في الستينات من القرن الماضي في مدينة سوسة التونسية، متخصصة في اللغة العربية واللسانيات، اشتهرت بطروحاتها الدينية ذات الصبغة الحداثية، كما تناولت في أبحاثها الموروث الديني بالتحليل والمقارنة، شغلت منصب مديرة المعهد العالي للطفولة، ومديرة المكتبة الوطنية التونسية، من مؤلفاتها: (شوق: قراءة في أركان الإسلام).

وصفتها في لقاء تلفزيوني أجري معها[1].

وتحت عنوان: (فصل الدين عن حياة النساء والمسيرة نحو التقدم) تكتب نوال السعداوي داعمةً المطالب العلمانية بتغيير القوانين التي تحكم حياة النساء والمستندة إلى الشريعة تغييرًا جذريًا، ومنها: «أن يصبح قانون الزواج مدنيًا وليس دينيًا»[2]، وتنتقد السعداوي التطبيقات القاصرة لفصل الدين عن الدولة في بعض البلاد العربية، فتقول: «لقد أصبحت جميع القوانين في بلادنا مدنية إلا قانون الأحوال الشخصية أو قانون الزواج والطلاق وتعدد الزوجات، كأنما حياة النساء الشخصية هي فقط التي يجب أن تخضع لأحكام الشريعة والدين»[3].

كما تنتقد السعداوي الخطاب الديني المستنير في البلاد العربية ممثلًا في خطاب الشيخ محمد عبده[4] في مطلع القرن العشرين، رغم استجابته

---

(١) راجع محاضرة ألفة يوسف في ندوة (محاورات)، على اليوتيوب على الرابط:
http://www.youtube.com/watch?v = BARCNisSOR8 &list = UUbdq7a1MUKKLodas WUUU7qw

ولقائها في قناة (فرانس ٢٤) على اليوتيوب على الرابط:
http://www.youtube.com/watch?v = nkYpK.UkS4A

(٢) المرأة والدين والأخلاق- لنوال السعداوي وهبة رؤوف عزت، سلسلة حوارات القرن الجديد، ص١١٦.

(٣) المرجع السابق.

(٤) مفتي الديار المصرية، ولد عام (١٨٤٩م) في قرية شبراخيت بمصر، تعلم بالجامع الأحمدي بطنطا ثم بالأزهر، وتصوف وتفلسف، عمل في التعليم وكتب في الصحف، عُدَّ من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، نفي إلى الشام وسافر إلى باريس وأصدر مع أستاذه الأفغاني جريدة (العروة الوثقى) ثم عاد إلى مصر وتولى القضاء، توفي عام (١٩٥٠م)، من مؤلفاته (رسالة التوحيد).

-برأيها- للتطور السياسي والاجتماعي واجتهاده بإعادة تفسير النصوص الدينية ومنح النساء بعض الحقوق الجزئية كحق التعليم والعمل بأجر؛ إذ ترى السعداوي «أن هذا الخطاب ظلَّ أسيرًا للإطار القانوني المزدوج، والذي يرى أن علاقة الرجل بالدولة يمكن أن تخضع للقانون الوضعي، أما العلاقة بين الرجل والمرأة فيجب أن تخضع للقانون الإلهي»[١].

الرؤية الناظمة:

تمثل الحداثة حجر الزاوية في الخطاب النسوي العلماني، أو الرؤية الناظمة لطروحاته المتعددة، الأمر الذي يتسق مع الدعوة النسوية للعلمانية؛ فإقصاء الدين عن الحياة التشريعية يُخلي المكان للبديل الإنساني، ويتجلى هذا في الرؤى النسوية التي تُعلي من قيم الحداثة، أو تدعو لتمثلها، وبثِّها في المجتمع بمختلف الطرق، أو تنتقد التعامل الانتقائي مع قيم الحداثة ومنتجاتها الفكرية والمادية، وما ينطوي عليه هذا التعامل من ازدواجية.

فعدم إعلان الدولة الإسلامية علمانيتها باستثناء حالات خاصة كتركيا -بحسب فاطمة المرنيسي- حرم الجماهير العربية من الأفكار الإنسانية حول حرية الفكر، والسيادة الفردية، وغيرها من الأفكار التي انتشرت في الغرب بواسطة مدارس الدولة. وعلى عكس المسيحية لم يكن الإسلام مهددًا من الخارج، من علم الفلك، أو اكتشاف مجرات جديدة، فما يهدد الإسلام موجود داخل الكائن البشري في مفاهيم الفردية، والخيال والسيادة. ومعاناة العرب من التخلف والعجز عن النهضة -بحسب المرنيسي- يعود لعدم

---

(١) المرجع السابق.

استثمارهم لمكتسبات عهد التنوير والحداثة، ولعدم وعيهم مفاهيمها المحورية، فلم يقطعوا صلتهم بالماضي بل أعادوا الارتباط به، ولم ينظروا للحداثة بوصفها تقدمًا بل إحياء، ويتجسد هذا في المحاولات الإصلاحية العربية التي حاولت ربط الدستور بالشريعة، أي بقانونٍ ذي مصدر إلهي، الأمر الذي انعكس بدوره على وضع المرأة في الدول الإسلامية؛ ولذا فمما ينبغي ألا يغيب في تحليل وضعية المرأة في تلك الدول، هو أن بداية التاريخ الإسلامي حاضرة في بلورة استراتيجية المستقبل، وأن أربعة عشر قرنًا لم تشهد مواجهة أو قطيعة شاملة[١].

فمنذ أن وافقت أغلب الدول الإسلامية على المعاهدة الدولية لحقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية والمسلمون -برأي المرنيسي- يعيشون حالة من الازدواج والتناقض، تتمثل في ارتباطهم بيوميات مزدوجة يومية هجرية للصلاة، وأخرى غربية لتسديد الديون. الأولى تشير لساعة مكة المقدسة وتحمل وشم زمن آخر، والأخرى دنيوية تنقل تقلبات البورصة وسوق المال، هوية مزدوجة تعكس طاعة المؤمن هنا، وسيادة المواطن هناك، مشهدان غير قابلين للتصالح، الأول يعكس إرادة أمة، والآخر يعكس إرادة فرد[٢].

وتواصل المرنيسي حديثها عن هذه الازدواجية وما وصفته بالرقصة

---

(١) انظر: الخوف من الحداثة، ص٥٧، ٦١-٦٥، ١٧٢، وما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية- لفاطمة المرنيسي، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ص٧٦.

(٢) انظر: سلطانات منسيات- لفاطمة المرنيسي، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ص٢٨٢-٢٨٥.

الجنونية بين هذين المشهدين المتناقضين فتقول: «إننا نمثل على أنفسنا ملهاة ونتأرجح بين مشاهد لا تصالح بينها، وهنا تتعقد الأمور بالنسبة لنفسيتنا البئيسة التي تحتاج لتبديد طاقة كبيرة لمجرد الحفاظ على توازنها، شأنها في ذلك شأن محرك فُرض عليه الدوران في الفراغ. الناس الذين يعيشون في ظل الديمقراطيات الواضحة، حيث الحق في حرية التعبير يقارب الإباحية، وأولئك الذين يعيشون في ظل الثيوقراطيات الواضحة كل منهم يعرف مكانه والقانون الذي يتحكم في حركة لسانه»[١].

وتختم المرنيسي حديثها عن الرقصة الكوكبية والدوران بين الأرض والسماء، بين المواطن والمؤمن بقولها: «الفارق الذي لا يجب إغفاله هو أننا نحن النساء مجبرات على القيام بكل هذه الدورات، ونحن بالإضافة إلى هذا محجبات، يا للسماء!»[٢].

وتوجه نسويات أخريات انتقاداتهن للازدواجية العربية في تعاملها مع منجزات الحداثة الغربية بأسلوب انتقائي، يقبل العرب من خلاله قبولًا غير مشروطٍ المنتجات المادية والاستهلاكية الغربية، ويرفضون أو يتحفظون تجاه المنتجات الغربية الرمزية الفكرية، والفلسفية، والأخلاقية، والتي تستتبع الحريات الشخصية متضمنة حرية المرأة. ازدواجية تتقبل التحديثات في القوانين المتعلقة بالنظم الاقتصادية والتعليمية بما يتفق والمدنية الحديثة، وتُبقي في الوقت نفسه على بُنية العلاقات في النظام الأسري باعتماد قانونٍ للأحوال الشخصية يستند لأساسٍ ديني، وهذا الانتقاء والتوجس -بحسب

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٣-٢٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨٥.

التفسيرات النسوية- يعكس الخوف من حرية المرأة، أي خوف الذكر من فقدان سلطته على المرأة في أسرته، وإن تم تغليف هذا التحفظ بدعوى الخوف على الخصوصية الثقافية[١].

وترى رجاء بن سلامة أن الحداثة المنشودة والتي تتمثل في الخروج والقطيعة مع الشريعة والتبدل الجذري كانت موجودة في وعي بعض الرواد والحركات الريادية التي هُمشت ونُظمت عملية نسيانها، فتقول: «كان يمكن أن تتم الحداثة العربية الإسلامية تحت سقف نسخ الشريعة وأن تُسمى كذلك، فليست فكرة النسخ بمعنى الإلغاء غريبة على العلوم القرآنية لوجود آيات ألغيت عن طريق آيات أخرى، وليست فكرة النسخ العام لكل الأحكام بغريبة على العقائد الإسلامية المستحدثة، ففي سنة ٥٥٩هـ الموافق ١١٦٤م أعلن أمير الدولة الإسماعيلية التي نشأت بقلعة آلموت الخلافة، وأعلن نسخ الشريعة لتعارضها مع التصور الروحاني للحياة في الجنة»[٢].

وتصف رجاء بن سلامة الحداثة المعاصرة وغير الانتقائية بالحداد المخلّص من أشباح الماضي وتعاويذ الحاضر، وتقول: «هذه الحداثة ستكون خروجًا من الوضعية الهذيانية التعوذية التي أفرزها رفض الحداثة، وستكون خروجًا من وضعية الصمت والغمغمة التي غلبت على المدافعين عنها، وستكون في الوقت نفسه صياغة صريحة لعلاقتنا الممكنة بالنصوص المقدسة، فهي لا يمكن أن تكون مصدرًا للتشريع إلا بأثمان باهظة من

---

(١) انظر: رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات- لعايدة الجوهري، ص١٤٥، والمرأة التحرر الإبداع- لخالدة سعيد، ص٧٨، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص١٩١.

(٢) بنيان الفحولة، ص١٧٣.

الإرهاب والهيمنة والعدمية المنافية لحقوق الإنسان وللكرامة البشرية»[1].

المرجعية الحقوقية:

يتمسك الخطاب النسوي العلماني بالمرجعية المدنية ممثلة في منظومة حقوق الإنسان بقيمها وأسسها الفكرية، وتصف رجاء بن سلامة حقوق الإنسان بـ(الثوابت) التي ينبغي أن ينبني عليها العقد الاجتماعي، وسبب ذلك أنها ليست ثوابت جامدة تحول دون تطور المجتمعات وتَحَرُّر الأفراد، على غرار الثوابت الدينية المعيقة للفرد والمجتمع -برأيها- والتي تسمى بمسميات من قبيل (المعلوم من الدين بالضرورة)[2].

ومن أهم الثوابت المدنية: احترام مبدأ الحرية، ومبدأ المساواة[3]:

١- الحرية:

نصَّ كلٌ من الإعلان الفرنسي الصادر في عام (١٧٨٩م) والمتضمن حقوق الإنسان والمواطن، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام (١٩٤٨م) على الحرية بوصفها أول الحقوق الإنسانية، وجعلاها سابقة على الحقوق الأخرى. و تعد الحرية القاعدة الأساسية للحقوق الأخرى؛ فالحقوق الأخرى ليست سوى حريات: كالحق في التملك، والحق في التنقل . . . ، والمبدأ الأساس الذي تقوم عليه الحرية يتمثل في منح الإنسان الحق في ابتكار تصرفاته الخاصة مالم يصطدم بحظر مدني مشروع. كما تستند الحرية إلى النظرية الفردية بفكرتها القائلة أن الفرد هو أفضل من يقدر

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٨.

(٢) انظر: نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة- لرجاء بن سلامة، ص٥.

(٣) انظر: المرجع السابق.

مصالحه الذاتية، ولذا ينبغي أن تتاح له أكبر مساحة من الحرية لتحقيق مصالحه الخاصة. وتمثل الحرية ركنًا ركينًا من إيديولوجيا النزعة الإنسانية التي شكَّلت وطبعت الأرضية الفكرية لعصر النهضة الغربية، والنتاج الفكري لمفكري العصر الحديث، والذي دعا أحد مفكريه إلى ضرورة الثورة على العادات الاجتماعية المنظِّمة للعلاقة بين الرجل والمرأة، ليصبحا ندَّين؛ إذ إن القيود على حرية السلوك تجعل النوع البشري أقل سعادة، وأشد فقرًا بما يقلل قيمة الحياة بالنسبة للموجود البشري الفرد[1].

وقد استلهمت منظرات الخطاب النسوي العلماني في العالم الإسلامي هذه الرؤية وتبدت في مختلف معالجاتهن، ومنها قضية (الردة عن الإسلام)، أو حرية تغيير المعتقد في البلدان الإسلامية المتهمة من قبل النسويات بمصادرة حق الفرد في تغيير معتقده، والتصريح بانتمائه العقدي الجديد في بطاقته الشخصية، وكذلك حق الفرد في تلقين التعاليم والمعتقدات الدينية، وحق الوالدين في تنشئة أولادهم على الديانة التي يختارونها، وغيرها من الحقوق البعيدة المنال في مجتمعات إسلامية لا تعترف -في رأيهن- بحق المواطنة، وتكرس مبدأ العمل بالثوابت المقدسة، وتشكل فيها الحرية الدينية إشكالية حقيقية، وستبقى كذلك مادامت سهام الارتداد قد أصابت ومازالت تصيب المنسلخين عن الإسلام، والخارجين عنه، كالبابيين، والبهائيين،

---

(١) انظر: الحريات العامة وحقوق الإنسان- لمحمد سعيد مجذوب، ص٤٨، ٦٠، ١٩٨، والأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان- لمحمد سبيلا، ص١١٧-١١٩، واستعباد النساء- لجون استيورات مل، الكتاب الخامس ضمن سلسلة المرأة في الفلسفة- لإمام عبد الفتاح، ص٣٣، ٢٠٥.

والقاديانيين، والمفكرين المفعمين بروح التجديد، كسلمان رشدي[١]، وتسليمة نسرين[٢]؛ إذ لا يمكن عزل الحرية الدينية عن سائر الحريات كحرية التفكير، وحرية التعبير، وغيرها مما هو نتاج الفكر الحديث[٣]. ويواصل الخطاب نقده في الموضوع ذاته ليطال الإصلاحيين العرب الذين أخفقوا في تمثل الحرية، فقيدوا حرية التفكير وحرية العقيدة والرأي بعدم الخروج على الإسلام، كما فعل رفاعة الطهطاوي[٤]، وكان من نتاج تقييد حرية التفكير وعدم التسامح هذين أن أصبحت الكليات والمعاهد العلمية مرتعًا للأصولية

---

(١) بريطاني من أصل هندي، ولد في بومباي عام (١٩٤٧م)، تخرج من جامعة كامبريدج في بريطانيا عام (١٩٨١م)، ألف رواية بعنوان: (آيات شيطانية) عام (١٩٨٨م) أحدثت ضجة في الأوساط الإسلامية لمساسها بشخص الرسول ﷺ، ونال بها جائزة (ويتيبرد).

(٢) طبيبة وكاتبة بنجلاديشية ولدت عام (١٩٦٢م) لأب طبيب وأم أميَّة، تركت نسرين مهنة الطب واتجهت للأدب وكتابة المقالات الناقمة على أوضاع المرأة الاجتماعية، واتخذت موقفًا رافضًا للأحكام الإسلامية، أدى للجوئها للسويد، ثم تنقلت بين ألمانيا والولايات المتحدة والهند، واستقرت أخيرًا في الهند وكُرمت من قبل منظمات دولية لدفاعها عن حقوق المرأة والعلمانية، من مؤلفاتها: (كتاب العار).

(٣) انظر: قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث- لآمال قرامي، كتاب صادر ضمن سلسلة (معالم الحداثة) التي يشرف عليها عبدالمجيد الشرفي، ص١٨-٢١، ٣٦-٤١، ونقد الثوابت- لرجاء بن سلامة، ص١٢٧-١٣٣.

(٤) عالم مصري، ولد في طهطا (١٨٠١-١٨٧٣م)، يعد من أركان نهضة مصر العلمية في العصر الحديث، أرسلته الحكومة إمامًا للصلاة والوعظ مع بعثة الشبان إلى أوروبا لتلقي العلوم الحديثة، فتعلم الفرنسية وثقف التاريخ والجغرافية، وعاد إلى مصر وأنشأ جريدة الوقائع المصرية، وعمل رئيسًا للترجمة، من مؤلفاته: (تخليص الإبريز).

التي تعد نتيجة منطقية لغموض سياسي يجلل فكرة الحرية في مجتمعات ترفض حرية التفكير باعتبارها مخالفة للهوية الإسلامية[1].

وأزمة الحرية في المجتمعات العربية لا تتجلى فقط في حرية التفكير -بحسب الرؤية النسوية- بل في حرية السلوك المثقل بالقيود، فتحت عنوان: (نشيد النساء العربيات نحو الحرية) تتحدث فاطمة المرنيسي عن تلهف العربيات للحرية التي كن ينشدنها وهن سجينات ومقنَّعات، ولم يكن يصغي لهن أحد، إلا أن جمعًا لأغاني النساء في الثلاثينيات الميلادية كشف عن تطلعاتهن التي «يحكي الكثير منها شهوات ممنوعة، ولقاءات ليلية، ومغامرات مجنونة، بعضها يسخر من الأقفال والأغلاق، وأغنيات أخرى كانت تُغنِّي عن الطير الذي يخون بمجرد أن تسنح له الفرصة»[2].

وترى النسويات أن حرية المرأة الجنسية وحقها في تقرير مصيرها مما يقف منه الإسلام موقفًا (عدائيًا واضحًا) -والعبارة بين القوسين نسوية-، كما في اشتراط الولي لإتمام عقد الزواج، وحبس المرأة أشهر العدة بوصفها ضمانة للأبوة، وتحريم زنى المرأة، والطلاق، ويرين أن البنية الأسرية الإسلامية التي ينفرد فيها الرجل بالسيادة، والمبادرة في الزواج والطلاق، هذه البنية مثلت ثورة على تقاليد الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ حيث كانت تتمتع المرأة بقدر من الاستقلال الجنسي والحرية في تقرير مصيرها، أما الرأي الذي يردده بعض الباحثين الإسلاميين حول تحسين وضع المرأة في الإسلام في كافة المجالات نسبة لما كانت عليه قبل الإسلام، فرأي يبدو

---

(١) انظر: الخوف من الحداثة- لفاطمة المرنيسي، ص٦٦-٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٩١.

-من وجهة النظر النسوية- على درجة من التبسيط وعدم الدقة[1].

وتنتقد آمال قرامي[2] الموقف الإسلامي من المثلية الجنسية وتصفه بالسطحي والمرتمي في أحضان زمن الدعوة المحمدية، وترى بأن الحلول المقدمة من قبل الدعاة غير واقعية ولا تعكس حقيقة متطلبات العصر، معتبرةً أن المرجعيات التي يصدرون عنها غير متلاءمة مع الثقافة السائدة في هذا القرن؛ فالتمسك بمنطق فتاوى الماضي عقيم، وهي فتاوى غير عابرة للتاريخ -برأيها- ومفعولها الزمني محدود حتى وإن أُضفيت عليها القداسة[3]، وتتساءل: «هل يجوز القول: إن على المسلمين أن يتمسكوا بمبدأ الإقصاء والنبذ والتهميش والإدانة وأن يمارسوا كل أشكال العنف تجاه المثليين؟»[4].

وترى رجاء بن سلامة في سياق نقدها للموقف من المثليين والحرية الجنسية أن البيئة العربية لم تستفد من تقاليد الماضي الذي انتشرت فيه

---

(١) انظر: ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية- لفاطمة المرنيسي، ص٤١-٥٤، والمرأة والجنوسة في الإسلام: الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة- لليلى أحمد، ص٤٥-٤٦، والمرأة والدين والأخلاق- لنوال السعداوي، ص٣٥.

(٢) أستاذة محاضرة بكلية الآداب بمنوبة في تونس، تُدَرِّس المقاربة الجندرية في نطاق دراسات الماجستير بالجامعة التونسية، لها عدة دراسات وأبحاث في مجال الدراسات النسائية، والجندرية، والدراسات الإسلامية، والأديان المقارنة، باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية، من مؤلفاتها: (حرية المعتقد في الإسلام).

(٣) انظر: منزلة المثليين في خطاب الإسلاميين: القرضاوي نموذجًا، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن على جزأين، على الرابط:
www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 68755.

(٤) المرجع السابق.

العلاقات المثلية كحب الغلمان في توفير بيئة تستوعب المثليين العرب، وتقول: «في العالم العربي لا تُمنع المثلية فحسب، بل كل العلاقات الجنسية التي تتم خارج الزواج. ومع ذلك فليس الحق في إقامة علاقة جنسية حرة جزءا من برنامج عمل جمعيات حقوق الإنسان والحركات النسائية، ومن البديهي أن لا تكون هذه الأرضية صالحة لظهور حركات عربية (قايز-لازيبان) أو بصفة عامة (السحاقيات، المثليون، المزاوجون، اللاجندريون) إلا أن بلاد المهجر وفرت هذه الأرضية»[1].

وتضيف: «يحاول المقصيون من النظام التغايري الثنائي أن يفتحوا الأبواب المغلقة وأن يبادروا إلى الفعل السياسي، كما يحاولون في الوقت نفسه أن يسترجعوا لغة وذكريات التقليد العربي الراسخ في مجال اللاجندر»[2].

وتنتقد رجاء بن سلامة وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام لإهدارها المساواة باسم الخصوصية الثقافية والشريعة[3]، وتضيف: «لم ينفصل جسد المرأة عن جسد الأمة، باسم خصوصية الأمة نتمسك بدونية المرأة، وباسم الحفاظ على الأمة وتطهيرها نطارد المثليين ونفرض على الذوات هويات لا تريدها»[4].

وتنتقد نسوية أخرى المنظور النسائي المترجَم حقوقيًا لعدم استطاعته

---

(١) بنيان الفحولة، ص٣٥-٣٦.
(٢) المرجع السابق، ص٣٦.
(٣) المرجع السابق، ص٥٦.
(٤) المرجع السابق.

التأثير في البُنى الاجتماعية التي يُعتبر الحديث عنها بمثابة (تابو)، فالحركات النسائية الحقوقية -برأيها-: «لا تشكك مثلًا في المؤسسة الزوجية كإطار ضروري لتنظيم العلاقات الجنسية والتناسلية لتطرح تعددية ما هو قائم في هذه العلاقات، أو لتطعن في ضرورة تنظيمها، وهي لا تتطرق إلى علاقة المرأة بجسدها وحريتها الجنسية، وحريتها الإنجابية»[(١)]، كما لا تناقش التعددية الجنسية للمرأة، وغيرها من الموضوعات التي تتناول علاقة المرأة بجسدها، لارتباط هذه الموضوعات ارتباطًا وثيقًا بالدين والموروثات الثقافية العديدة. كما يتوجه النقد النسوي للزاوية التي يجري الحديث منها عن جسد المرأة؛ فحتى حين يتم الحديث عن الجسد بصورة علنية، فلا يجري الحديث عنه بوصفه مصدرًا للذَّة، والوحي، والاختيار، بل يتم الحديث عن مواقع للأذى والألم في الجسد الأنثوي، كالعنف الجسدي، والاغتصاب، وألم الدورة الشهرية، وغيرها من الموضوعات التي كان الحديث حولها محرمًا ولا زال كذلك في بعض المجتمعات، ولذا بات من الضروري التشكيك في المسلَّمات المتوراثة حول الجسد الأنثوي ودور المرأة في المجتمع وكسر هذه التابوهات -بحسب الرؤية النسوية[(٢)]-؛ إذ «أن الفكر النسوي الذي يهدف إلى تهشيم النظم المتفاعلة مع النظم السياسية والدينية والاقتصادية والطائفية يستطيع أن يُفسح المجال للبدء في خوض كل

---

(١) نهضة نسوية عربية إمكانيات وضرورات- لزينة الزعتري، بحث قدم في مؤتمر (النسوية العربية من منظور نقدي)، ونشر في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٦٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦٩-٧٢.

هذه المعطيات الجنسية والجسدية والاقتصادية وغيرها التي يسميها الكثيرون بالحقوق الإنسانية»[1].

٢- المساواة:

ورد ذكر المساواة بعد ذكر الحرية مباشرة في كل من الإعلان الفرنسي، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. والمساواة هنا محصورة بالحقوق والقانون، ولا تمتد إلى الجوانب الفعلية، فالمساواة الفعلية لا تتطابق مع الطبيعة التي تشهد عدم المساواة في الطاقات، والقدرات، والفضائل، والمواهب البشرية، وغيرها.

وتستند المساواة -كما الحرية- لمفهوم الحق الطبيعي، باعتبار وحدة الطبيعة الإنسانية لكافة البشر، وعليه فالحقوق المترتبة عليها واحدة أيضًا، فالمساواة إذًا نتيجة ملازمة للصفة الطبيعية لتلك الحقوق[2].

ولم تمتد فكرة المساواة التي حظيت باهتمام كبير في الفكر الفلسفي الغربي في عصر النهضة لتشمل المرأة في بادئ الأمر؛ فرغم أن قيمتي المساواة والحرية تشكلان صلب النظرية الاجتماعية والسياسية لجان جاك روسو[3]، إلا أنه جعلها صفات جوهرية للرجال ولا تناسب . . .

---

(١) المرجع السابق، ص٧٢.

(٢) انظر: الحريات العامة وحقوق الإنسان-لمحمد سعيد مجذوب، ص٤٦، ٥٠، ١٩٨، ٢٠٤.

(٣) فيلسوف اجتماعي وكاتب فرنسي، ولد في جنيف عام (١٧١٢م) واشتهر بأعماله ومؤلفاته، ومن أشهرها كتاب (العقد الاجتماعي)، أثّرت أفكاره تأثيرًا بالغًا في الثورة الفرنسية والحركة الرومانسية. استنكر رجال الدين والفلاسفة أفكار روسو وقالوا أنها غير صالحة، وعاش في المنفى لمدة سنة، وتوفي عام (١٧٧٨م).

النساء[1]، وعلى الرغم من التوجه الفردي لمفكري ذلك العصر فقد كان جون ستيورات مل[2] المفكر الليبرالي الوحيد الذي طبق مبادئ الليبرالية، فدعا صراحة إلى تحرير النساء إلى حد المساواة التامة بالرجال[3].

وعلى هذا الأساس بُنيت الرؤية النسوية العلمانية للمساواة في العالم الإسلامي، فهي لا تعتد بالخصوصية الثقافية إذا كانت ستؤدي لانتهاك المساواة وفقًا للمنظور السابق، وتطرح فريدة النقاش هذه الرؤية بقولها: «السؤال العلماني هو كيف يمكن أن تتناقض خصوصية حركات تحرير المرأة العربية مع مواثيق حقوق الإنسان، إلا إذا كانت هذه الخصوصية تهدر المساواة باسم الدين؟، وسوف تصبح الخصوصية في هذه الحالة هي تعدد الزوجات، وفرض الحجاب والنقاب على المرأة باعتبارها عورة . . .»[4].

وتنتقد النسويات الأسرة بوصفها مؤسسة سلطوية تقوم على التراتبية، والتفاوت الجنسي وتكريس سيادة الرجل وتبعية المرأة، وتغيب فيها المساواة

---

(١) انظر: النساء في الفكر السياسي الغربي-لسوزان موللر أوكين، ترجمة إمام عبد الفتاح، سلسلة (المرأة في الفلسفة) الكتاب السابع، ص١٧٧-١٨٦، وروسو والمرأة -لإمام عبد الفتاح، الكتاب الثامن من السلسلة نفسها، ص١١١-١١٢.

(٢) فيلسوف واقتصادي انجليزي ولد في لندن عام (١٨٠٦م)، دافع عن مذهب المنفعة والتحررية، ثم تحول عن مذهب المنفعة على إثر تعرضه لأزمة عقليه أثبتت له عدم صلاحية المذهب، ألف حول موضوع المرأة كتابات وصفت بالتقدمية، ودافع في كتابه (الحرية) عن حرية الفرد بوصفها قيمة في حد ذاتها، وأنها علاقة المجتمع الناضج، توفي عام (١٨٧٣م).

(٣) انظر: النساء في الفكر السياسي الغربي، ص٢٤١، ٢٤٧، والجنس الآخر- لسيمون دي بوفوار، ص٤٧.

(٤) حدائق النساء، ص٧٣.

استنادًا لمبدأ القوامة (رئاسة الزوج)، وهذا الوجه البشع الخالي من القيم الإنسانية والمدعَّم بتراث نقلي اتباعي -من وجهة النظر النسوية- يُرسخ الخضوع والعبودية[1]؛ فمبدأ القوامة يسلب كرامة المرأة حين يمنح الرجل السيادة عليها بمقابل إعالتها، وقيام مؤسسة الزواج على المال ممثلًا في الصداق في الزواج، أو الطلاق والخلع يكشف كيف بُنيت الأسرة في الإسلام على أسس مالية بحتة، مما يؤهلها لأن تفقد المبادئ الأولى للأخلاق، أو الحب، والاحترام. وفرض وصاية الآباء والأزواج على النساء في الأسرة، وعدم إصلاح قانون الأحوال الشخصية الذي يمنح الرجل حق التعدد والطلاق، ولا يساوي بين الرجل والمرأة -برأيهن-، جعل كلًا من القانون والتاريخ يتكاتفان في اضطهاد المرأة، وجعل من الأسرة مكانًا يجري فيه قهر النساء، الأمر الذي يعيد طرح التساؤل النسوي حول أهمية فصل الشريعة أو الدين عن قانون الأحوال الشخصية؛ حفاظًا على حقوق النساء[2].

وتشمل المطالبة النسوية بالمساواة التامة المساواة المادية والرمزية، وتعتبر النسوية رجاء بن سلامة عدم المساواة (عنفًا)، وإن تمت تغطيته من قبل الإسلاميين بأسماء أخرى كالتكامل والإنصاف، فهذه التسميات ليست سوى أقنعة زائفة، فالتكامل يفترض نقصًا في طرف يكمله الآخر، ويفترض

(١) انظر: المرأة بين الميثولوجيا والحداثة- لخديجة صبار، ص٢١-٣٧، وما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ص١٥٠-١٥١، ونقد الثوابت، ص ٢٦-٢٨.

(٢) انظر: المرأة والدين والأخلاق- لنوال السعداوي، ص١١٠-١٣٠، وحدائق النساء- لفريدة النقاش، ص١٣٧-١٤٤، والوجه العاري للمرأة العربية- لنوال السعداوي، ص١٢٧-١٢٨.

اختلافًا جوهريًا بين الطرفين تترتب عليه اختلافات في الحقوق. أما الإنصاف فيلغي مفهوم الحق الطبيعي، لما يفترضه الإنصاف من انتصار للمظلوم على الظالم، وتخفيف من حدة الظلم، دون أن يعني إزالة الظلم ذاته، أو إزالة الوضعية الدونية للمرأة. كما ترى رجاء بن سلامة أن ما يجري من قبل الإسلاميين من محاولات التوفيق بين الشريعة وحقوق والإنسان، ومحاولة إثبات عدم التناقض بينهما يؤدي إلى تناقضات (كاريكاتورية ولخبطة مفاهيمية)، وذلك حين يتم اقتلاع مبدأ المساواة من نسيجه المفهومي الحديث، واقتلاع مبدأ القوامة من نسيجه الاجتماعي القديم، للإقرار بعدم تناقضهما، رغم مفهوم القدامى للقوامة بأنه رئاسة الرجل على المرأة وأفضليته عليها. أما ما يجري من محاولات وما يقال من دعاوى تزعم أن الشريعة كرّمت المرأة فليس -من وجهة نظر رجاء بن سلامة- إلا تبجحًا، وهو الانفصام عينه؛ فقد اعتبر الإسلام المرأة رجلًا منقوصًا، ولأنها كائن خاص يتم إهدار كرامتها بإهدار المساواة (مساواة الكرامة)، وبسيف الشريعة ذاته يتم التحفظ على اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة[1].

وتأسف رجاء بن سلامة لكون مدونة الأحوال الشخصية التونسية لا زالت تحتفظ بالبُنى القائمة على التمييز، ورغم أن الدستور التونسي لا يجعل الشريعة مصدرًا للقانون فهو لازال يتردد بين المرجعية المدنية الحديثة

---

(١) انظر: نقد الثوابت، ٢٧، والأنثى هذا الآخر الذي ليس بآخر- لرجاء بن سلامة، مقالة نشرت في الكتاب نفسه، ص١٧-١٨، وبنيان الفحولة، ص١٩٣-١٩٤، وأهلية المرأة للمشاركة في الخطابات السياسية- لرجاء بن سلامة، ورقة عمل نشرت في كتاب (النساء في الخطاب العربي المعاصر)، ص٩٦-٩٧.

والمرجعية الفقهية العتيقة[1]، وهذه المدونة، كما تقول رجاء بن سلامة: «تنص على أن الأب رئيس العائلة، ولا تضمن المساواة في الإرث، ولا تنص على حرية المرأة في اختيار قرينها بقطع النظر عن معتقده الديني»[2].

ولذا ترى رجاء بن سلامة أن محاولات التوفيق بين الإسلام والديمقراطية الضامنة للمساواة هي محاولات فاشلة وستفضي -بحسب قولها- إلى «ديمقراطية بلا ديمقراطية، أي ستكون شيئًا فظيعًا أشوه كـ(الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان)»[3].

استراتيجيات التغيير المجتمعي:

يتقدم الخطاب النسوي العلماني باستراتيجيات تهدف للتغيير المجتمعي بحيث يؤدي للتغيير الجذري في وضع المرأة وفقًا للمنظور النسوي، ومن أبرز تلك الاستراتيجيات:

١- تكريس معيارية المنظومة الحقوقية وحاكميتها على الأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة:

تمثل المدونة العالمية لحقوق الإنسان من وجهة النظر النسوية العلمانية حصادًا لكافة القيم الإيجابية والعليا التي اشتملت عليها الأديان والثقافات الإنسانية؛ فقد تشكلت المدونة نتيجة لجهد كوكبة من العقول الفذّة استطاعت أن تجمع شتات تلك القيم من كل الأديان والثقافات، مما يؤهل هذه المدونة

---

(١) انظر: أبنية المواطنة المنقوصة: ثقافة التمييز، مقالة نشرت في كتاب (نقد الثوابت)، ص٦١-٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص٧٦.

لأن تكون مرجعًا عالميًا سادًا للفجوات التي قد تنشأ بين الخصوصيات الثقافية والدينية، وبين المدونة الحقوقية بوصفها مشتركًا عالميًا، وذلك عن طريق تأويل الخصوصيات الثقافية والدينية لتتواءم مع المشترك العالمي[1]، وفي هذا تُشيد فريدة النقاش بالرئيس التونسي الحبيب بورقيبة[2] لإبدائه شجاعة فائقة ووعيًا مستنيرًا في هذا الشأن فتقول: «وقد كان الرئيس التونسي الراحل الحبيب بورقيبة واحدًا من أشجع القادة العرب وأكثرهم استنارة حين قام بإصدار قانون الأحوال الشخصية التونسي الذي يتعامل مع المرأة كمواطنة كاملة الأهلية عام (١٩٥٦م)، وقد تأسس بدوره على المرجعية العالمية ومبدأ المساواة مع قراءة متقدمة للنص الديني»[3].

وفي سياق التأويل التقدمي للنص انتهت ألفة يوسف إلى أن المعنى الحقيقي للنص القرآني لا يعرفه أحد ولا يعلمه إلا الله، ومن ذلك النصوص المتعلقة بميراث الذكر والأنثى، وما يتعلق بزواج المسلمة من الكتابي، وما يتعلق باللواط والجنسية المثلية، منتقدة ما يتصل بتلك النصوص من قراءات بشرية استقرت عبر الزمان، وغدت مسلَّمات مقدسة. وبما أن النص القرآني لا يعرف معناه أحد، ومعناه الأصلي يظل ضائعًا مستحيلًا ممتنعًا -بنظر ألفة

---

(١) حدائق النساء، ص١٤٢-١٤٣.

(٢) أول رئيس للجمهورية التونسية، ولد بمدينة المنستير التونسية الساحلية عام (١٩٠٣م)، تلقى تعلميه النظامي في تونس ثم سافر إلى باريس للدراسة في كلية الحقوق، حصل على الإجازة وعاد إلى تونس ليشتغل بالمحاماة، اشتهر بإصدار القوانين التي عُدَّت مثيرة للجدل مثل منع تعدد الزوجات، عُزل عن الحكم من قبل زين العابدين بن علي، وفرضت عليه الإقامة الجبرية في منزله، وحجبت أخباره عن الإعلام حتى وفاته عام (٢٠٠٠م).

(٣) انظر: حدائق النساء، ص١٤٣.

يوسف- تستوي في هذا النصوص قطعية الدلالة بغيرها؛ فلا بد من مناقشة تلك المسلمات والتحقيق فيها لئلا تُقحم تعاليم الإسلام في تبرير انتهاك حقوق الإنسان؛ إذ أن الفكر الراكد بحاجة لتحريكه ومناقشته حتى لا يصبح آسنًا عفنًا يهدد الفكر الحر الحديث، ومكتسبات حقوق الإنسان[1].

والرؤية النسوية للنصوص القرآنية التي إما أن تؤوَّل تأويلًا متوائمًا مع حقوق الإنسان، وإما أن يُنظر إليها بوصفها نصوصًا مغلقة لا يعرف معناها الحقيقي أحد، هذه الرؤية تجعل النصوص القرآنية مفتوحة في الوقت ذاته لقراءات متعددة، شريطة ألا تتعارض مع حقوق الإنسان التي تمثل الثابت الوحيد لدى النسوية. تقول رجاء بن سلامة: «زالت المجتمعات التي كانت الأحكام القرآنية والفقهية قادرة على تسييرها في كل ما يخص العلاقات بين أفرادها نساء ورجالًا، وعلينا أن نُقبل على تبني المكاسب المدنية التي حققتها الحداثة في اتجاه المساواة والحرية، وعلينا أن نطرح إشكالية التعارض بين الشريعة ومنظومة حقوق الإنسان، وأن نُخضع التجربة الدينية إلى معيارية حقوق الإنسان لا العكس؛ لأن العكس هو ما نشهده اليوم من تمسك بأبنية اللامساواة والهيمنة الذكورية باسم الثوابت الدينية والمقدسات. العكس هو تبرير عنف الهيمنة، وإيجاد مسميات ملطفة له»[2].

---

(١) انظر: حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية، ص ٨-١٠، وناقصات عقل ودين: فصول في حديث الرسول مقاربة تحليلية نفسية- لألفة يوسف أيضًا، ص٩، وتعدد المعنى في القرآن بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن- للمؤلفة نفسها، ص٥١٧، وقد بسطت رؤيتها حول المعنى القرآني في هذا الكتاب.

(٢) بنيان الفحولة، ص٩٨-٩٩.

وتنتقد النسويات خطابات الناشطات الحقوقيات المقتصرة على تفعيل حقوق الإنسان في المطالبات الخطابية والبرامج العملية فقط، كحق الحضانة، وزواج الصغيرات، وحقوق المطلقة، وغيرها، وتؤكد النسويات على ضرورة تكريس هذه الحقوق بوصفها صيغة للعلاقات بين الأفراد؛ فالمساواة في خطاب الناشطات مفهوم يغطيه الغبش، والخوف من الخسارة الاجتماعية يحمل الناشطات على الحديث عن مساواة ولكن غير مطلقة، والخوف ذاته يحدِّد الحديث عن جسد المرأة وحياتها الجنسية خارج الأطر المعهودة، فعلاقة الرجل بالمرأة مثلًا ينبغي أن تطرح وتناقش من منظور حقوق الإنسان وفي ضوء مبادئه الكبرى، فمن ثوابت الشريعة تقييد حق اختيار شريك الحياة على أساس الدين، وهذا ما تضمنه مبادئ حقوق الإنسان[1].

٢- التأسيس لنهضة نسائية تستند للمرجعية المدنية وحدها والقضاء على المؤسسات الدينية:

ترى النسويات أن القوانين والمواثيق الدولية هي الأساس، «وإلى أن يتم إسقاط دين الدولة من الدستور، فإن المدني وحده يتمثل في أرقى شكل له فيما يخص حقوق المرأة في الاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٧٣-٧٤، وأي ديمقراطية يريدها لنا الإسلاميون الديموقراطيون- لرجاء بن سلامة، مقالة نشرت في كتاب (نقد الثوابت)، ص٧٠-٧٤، ونهضة عربية إمكانيات وضروريات- لزينة الزعتري، بحث نشر في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٦٥-٧٢. وتتفق هذه الرؤية النقدية لخطاب الناشطات مع ما ذكر في الكتاب الصادر اللجنة التابعة للأمم المتحدة حول وضع المرأة العربية في عام (٢٠٠٥م)، انظر: تأريخ الحركات النسائية في العالم العربي: كتاب صادر عن اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا الأمم المتحدة، ص٩٣.

المرأة»[1]، كما أن المرجعية الحقوقية المدنية وحدها ما ستؤدي للتخلص من الجدل المحتدم حول انتقاص الدين الإسلامي للمرأة؛ فالفكرة القائلة بأن الدين ذاته ينتقص من حقوق المرأة وأنه السبب في تخلفها هي فكرة (صحيحة) من وجهة نظر فريدة النقاش، وهي ليست خاصة بالدين الإسلامي، فليس هناك دين يفوق الديانة اليهودية في احتقارها للمرأة، ورغم ذلك فالاحتكام للقانون المدني في الدولة العبرية جعل وضع المرأة متقدمًا بدرجة تفوق فيها المرأة في المجتمعات العربية، وخلّص النساء من سيطرة الرجال، وإذا لم تتمكن النسويات من تشكيل قوة سياسية منظمة قادرة على تغيير القوانين لصالحها، فستستمر سيطرة الرجال على النساء لأن هذه القوانين هي الضمانة لاستمرار سيطرتهم، وما لم تتمكن النساء من توسيع نطاق المرجعية المدنية وكسب أنصار جدد محليًا وعالميًا من خارج النخبة المثقفة المعزولة عن الجماهير، فسوف يبقى الاتجاه الفقهي المحافظ مسيطرًا ومستبدًا ومستغلًا للجماهير باسم الدين[2].

ويستحيل من وجهة نظر نسوية تحقيق حقوق النساء في مجتمعات تشهد تفاوتًا طبقيًا وجنسيًا وتمنح الرجال امتيازات على أساس ديني، فتحقيق حقوق النساء يهدد امتيازات الرجال وينتقصها؛ لأن التغيير يتجه عمليًا نحو المساواة المطلقة، والفكر النسوي لا يعتذر عما يروم تحقيقه بسعيه لتغيير

---

(١) حدائق النساء- لفريدة النقاش، ص٨٣.

(٢) انظر: حدائق النساء، ص٨١-٨٤، والمرأة والدين والأخلاق- لنوال السعداوي، ص١١٨، وأهلية المرأة للمشاركة السياسية في الخطابات الدينية المعاصرة- لرجاء بن سلامة، ورقة نشرت في كتاب (المرأة في الخطاب العربي المعاصر)، ص٩٥-٩٦.

جذري يقلب موازين القوى، ولن يتحقق ذلك دون القضاء على المؤسسات الدينية بكافة أطيافها[1].

فالشريعة الإسلامية لا تتسق والديمقراطية الحديثة[2]، وافتراض اتساقهما يجعلنا نتساءل، كما تقول رجاء بن سلامة: «هل الديمقراطية تعني الاستبداد؟ بل هل تعني تعويض استبداد باستبداد أعظم هو استبداد الشريعة التي لا تترك صغيرة وكبيرة في حياة الإنسان الخاصة والعامة إلا وفيها حكم شرعي؟»[3].

ولذا فتحقيق حقوق المرأة وفقًا لحقوق الإنسان لن يتم -بحسب وجهة النظر النسوية- مالم ينسحب الدين من الفضاء العام ليصبح خيارًا شخصيًا، وتعيش كل امرأة أنوثتها، ويعيش كل رجل ذكورته بعيدًا عن التصنيفات والقولبة. وسينسحب الدين فعلًا إلى لحياة الخاصة[4]، «أحب من أحب من شيوخ شريعة الموت، وكره من كره. إن ردَّات الفعل الأصولية الهوسية التي تريد إسبال الحجاب على النساء، وتطويل لحى الرجال، وإعادة الفوارق بين الجنسين على نحو عتيق، لا تنشر الدمار من حولها، إلا لأنها صرخات يأس، واحتضار، وانتحار»[5].

---

(١) انظر: نهضة نسوية عربية- لزينة الزعتري، بحث نشر في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٦٦-٧١، والمرأة والدين والأخلاق- لنوال السعداوي، ص١١٨-١٣٠، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص١١٠-١١٢، ١٥٧-١٥٩.

(٢) أي ديمقراطية يريدها لنا الإسلاميون، مقالة نشرت في كتاب (نقد الثوابت)، ص٧٥-٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص٧٦.

(٤) انظر: بنيان الفحولة، ص١١٠-١١٢، ١٥٧-١٥٩.

(٥) نقد الثوابت- لرجاء بن سلامة، ص٢٣.

ثانيًا: المنظور الإسلامي:

الخلفية التاريخية:

بدأ تبلور الخطاب النسوي الإسلامي في مطلع التسعينات من القرن العشرين[1]، وانطلقت البدايات على التوازي في بلدان إسلامية مختلفة، فظهر المصطلح لأول مرة في جنوب أفريقيا ومثَّل إحدى الدعامات الفلسفية والسياسية لحركة (الإسلام التقدمي) العاملة ضد نظام الفصل العنصري، وتزامنت هذه الحركة مع حركة أخرى هي (حركة المساجد) والتي كان لها أثرٌ كبيرٌ في رفع المطالب النسائية بين المسلمين هناك، وفي الفترة نفسها بدأ تشكُّل تيار نسوي إسلامي في الجمهورية الإيرانية، وأسهمت مجلتا (زنان) و(فرزانة الحكيم) الإيرانيتان في عرض الرؤى النسوية المنتمية للاتجاه الحداثي الإسلامي الجديد، والذي كان للخلفية السياسية أثر بارز في انبثاقه في ذلك الوقت؛ حيث فشلت المنظمات النسوية ذات الإيديولوجيا الغربية من اختراق المجتمع الإيراني بتركيبته الدينية، وإحداث التأثير المطلوب في القانون المدني المستند للشريعة الإسلامية، وانتهى اجتماع ناشطات نسويات إيرانيات سبق لهن ممارسة العمل السياسي إلى عدم فاعلية الأسلحة التي سبق استعمالها في مواجهة الدين، وارتأين مواجهته بآليات حديثة تقدِّم رؤى

(١) هناك من يرجع جذور النسوية الإسلامية لرائدات القرن التاسع عشر والعشرين كعائشة التيمورية، وملك حفني ناصف، ونظيرة زين الدين. انظر: النسوية والدراسات الدينية- تحرير: أميمة أبوبكر، ص٢٠، والنسوية الإسلامية وجدلية اللامفكر فيه- لدعاء فينو، مقالة نشرت في مجلة (الروزنة)، مجلة نسوية فكرية عربية تصدر عن اتحاد المرأة الأردنية، العدد (العاشر) الصادر في شتاء (٢٠١٢م)، ص٣٧.

تقدمية للدين، وتنطلق من إمكانية التصالح بين الإسلام والنسوية. ومن جهة أخرى انتقدت المنظمات النسوية الموالية للداخل الإيراني -والتي تعبر رائداتها عن التزامهن الديني العميق- عدم فاعلية السلطة لعدم أخذها بأسباب الحداثة في قضية المرأة، وأردن انتزاع حقوق قانونية من داخل المنظومة الدينية الشيعية لتغيير السياسات المعادية للمرأة[١]، ومن أبرز الرموز النسوية الإيرانية آنذاك: أفسانة نجم أبادي[٢].

ولم تبق فكرة النسوية الإسلامية حبيسة الحدود الإيرانية، بل انتقلت لأماكن أخرى من العالم، حيث تبلور خطاب نسوي إسلامي بين مسلمات المهجر واللائي ترجع أصول معظمهن لآسيا، وجنوب إفريقيا، ويحملن

---

(١) انظر: النسوية في جمهورية إسلامية: سنوات الشدة سنوات النمو- لأفسانة نجم أبادي، دراسة نشرت في كتاب (الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي)- تحرير: إيفون يزبك حداد وجون إل. اسبيزيتو، ص١٣٧-١٤١، والحركة النسوية الإسلامية حقائق وتحديات- لرضا متمسك في كتاب (المرأة وقضاياها دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية)، ص٩٩-١٠٥، وخارج السرب بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية- لفهمي جدعان، ص٣٨، والنسوية الإسلامية في مصر بين القبول والرفض- لهدى السعدي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٤١٧-٤١٨، والنسوية والدراسات الدينية، تحرير: أميمة أبو بكر، ص ١٩-٢١، والنساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث- لجوديث تاكر ومرجريت مريوذر، ترجمة: أحمد علي بدوي، ص٢٢٥-٢٥٦-٢٥٧، والنسوية الإسلامية وجدلية اللامفكر فيه- لدعاء فينو، مقالة نشرت في مجلة (الروزنة)، العدد (العاشر)، ص٣٥-٤٩.

(٢) أستاذة مشاركة في دراسات النساء في كلية بارنارد، كانت ترى في بداية مشوارها أن الإسلام والنسوية على طرفي نقيض، ثم تحولت إلى فكرة مفادها: أنه توجد في الإسلام عناصر إيجابية يمكن الإفادة منها لصالح النسوية. من مؤلفاتها: (سير النساء الذاتية في إيران المعاصرة).

تخصصات أكاديمية مختلفة. وقد كان للتحديات الحضارية التي يواجهها المسلمون في الغرب أثر بارز في تشكل النسوية الإسلامية هناك، وخصوصًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠١م)، وتصاعُد موجة الخوف من الإسلام (فوبيا الإسلام)، مما أدى للاهتمام بموقع المرأة في الإسلام عبر مستويين: حركي حقوقي، ومعرفي، ومن أبرز نسويات المهجر المهتمات بكلا المستويين أستاذة الدراسات الدينية والفلسفية بجامعة فرجينيا الأمريكية آمنة ودود[١] الماليزية الأصل[٢].

ولم يكن مصطلح (النسوية الإسلامية) (Islamic Feminism) أو الإسلام النِّسوي عَلَمًا على الخطابات النسوية في المهجر ولم يكن معرفًا لها، رغم ظهوره في بعض الكتابات والمؤتمرات في الأعوام ما بين (١٩٩١م) و(٢٠٠٥م)، ومنها ندوة عقدتها العصبة الكاتالانية الإسلامية في

---

(١) متخصصة في علوم القرآن وقضايا النوع، معروفة بلقب (السيدة الإمام) لربطها بين الدراسة الأكاديمية الراديكالية والعمل العام، اعتنقت الإسلام منذ ما يربو على الأربعين سنة، من مؤسسات جماعة أخوات في الإسلام النسوية في ماليزيا، اشتهرت بإمامتها لصلاة مختلطة تجمع الرجال والنساء في (٢٠٠٥م)، وبمؤلفها حول التأويل القرآني البديل (القرآن والمرأة)، أقامت مؤخرًا في أندونيسيا.

(٢) انظر: خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية- لفهمي جدعان، ص٣٦-٣٨، والنسوية الإسلامية في مصر بين القبول والرفض- لهدى السعدي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٤١٧-٤١٨، والنسوية والدراسات الدينية- تحرير: أميمة أبو بكر، ص١٩-٢١، والنسوية من الراديكالية وحتى الإسلامية: قراءة في المنطلقات الفكرية-لأحمد عمرو، دراسة نشرت في التقرير الاستراتيجي الثامن الصادر عن مجلة (البيان)، ص١٥١، والنسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق-لآمال قرامي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٣٦٣-٣٦٥.

برشلونة حول النسوية الإسلامية، ومؤتمر (النسوية الإسلامية: من المفارقة إلى الواقع) الذي عُقد في مقر البرلمان الأوروبي، والملتقى العالمي للنسوية الإسلامية. وكانت بعض النسويات ترفض نسبتها للنسوية الإسلامية أو الإسلام النسوي ووضعها في إطاره، حتى عقدت لجنة (الإسلام والعلمانية) في اليونسكو مؤتمرًا في الثاني عشر، والتاسع عشر من سبتمبر عام (٢٠٠٦م) تحت عنوان (النسوية الإسلامية)[١].

ثم امتدت النسوية الإسلامية للبلدان الإسلامية، فظهرت في ماليزيا منظمة (أخوات في الإسلام)، تولت فيها جماعة من الناشطات المسلمات النظر في القرآن بأنفسهن لاكتشاف أسباب دونية النساء، ومدى علاقتها بالمصادر الإسلامية الأصلية، والتنبيه على المساواة الكامنة في النصوص الإسلامية بين الرجال والنساء، وتم نشر نتائج القراءة المشار إليها في كراسات قصيرة توجهت بها المنظمة للقارئ العادي، ومن أبرز الناشطات النسويات الماليزيات زينة أنور[٢] إحدى مؤسِسات المنظمة، ومديرة حركة (مساواة) العالمية[٣].

---

(١) انظر: خارج السرب، ص٣٨، والنسوية والدراسات الدينية، ص٢٠-٢١، والنسوية من الراديكالية وحتى الإسلامية، ص١٥١.

(٢) كاتبة وناشطة في مجال حقوق المرأة، ولدت في جوهور بماليزيا، وتلقت تعليمها في البلدة نفسها، عملت في الصحافة وسافرت لدراسة الماجستير في بوسطن بالولايات المتحدة الأمريكية، وانضمت حين عودتها لمعهد الدراسات الاستراتيجية، وهي رئيسة مسؤولي البرامج في القسم السياسي بأمانة الكومنولث بلندن، غادرت ماليزيا حين شعرت أن جهودها الحركية لم تُحدث فرقًا.

(٣) انظر: النسوية والدراسات الدينية- تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢٣، والدعوة لحقوق المرأة داخل إطار إسلامي- لزينة أنور، ورقة عمل نشرت في كتاب (المرأة والمرآة رؤية لواقع المرأة المعاصر)- تحرير: هنريتيه هنش، ص١٥-٢٣.

كما امتدت الظاهرة لبلدان عربية إسلامية، ووُجِد في مصر عدد من المنظرات ممن نسبن أنفسهن صراحة للنسوية الإسلامية، وقدمن جهودًا بحثية حول قضاياها، مع اختلاف في التوجهات والرؤى في عدد من القضايا مع نسويات المهجر، دون أن يؤدي هذا الاختلاف للخروج عن الإطار العام للنسوية الإسلامية، أو نبذ مقولاتها الكبرى، أو التقليل من جهود منظراتها في المهجر، ومن أبرز هؤلاء المنظرات المصريات: أميمة أبو بكر[١].

وقد تعددت تفسيرات ظهور النسوية الإسلامية في الدول العربية، ومن هذه التفسيرات: توليد معرفة نسوية إسلامية تختلف عن المعرفة النسوية الغربية التي غلبت عليها النسوية الراديكالية الهدامة، ومنها: طرح البديل الإسلامي الوسطي -برأي بعضهن- مقابل انحسار أثر الخطاب العلماني في المجتمع حيث كان لخطاب الصحوة الإسلامية الثقافي الشامل أثر في تراجعه، وقد ظهرت النسوية الإسلامية عقب ظهور الصحوة. ومن تلك التفسيرات أيضًا: الخوف من حلول الخطابات الأصولية المتشددة محل الخطاب العلماني، ومنها: مقاومة نسوية الدولة[٢]، ومنها: ما هو مشترك مع

---

(١) أستاذة الأدب الإنجليزي المقارن بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وعضو مؤسس بمؤسسة المرأة والذاكرة، لها دراسات في النقد الأدبي والشعر الصوفي والأدب المقارن، متخصصة في أدب العصور الوسطى المسيحية والإسلامية وتكتب عن النساء في التاريخ الإسلامي، والراهبات في الأدبيات المسيحية في القرون الوسطى، وقضايا النوع في الخطابات الدينية.

(٢) حول نسوية الدولة راجع: النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث- لجوديث تاكر ومارجريت مريوذر، ص١٦٨-١٧٣.

سبب ظهورها في الغرب وهو: تحسين صورة الإسلام[1].

ورغم مجاهرة البعض بانتمائهن لهذه الحركة، أو التيار المعرفي ومبادئه الكبرى -وبخاصة نسويات المهجر- فلا تزال بعضهن تتحرج من تسميتها بالنسوية الإسلامية، مع إيمانها بمبادئها الكبرى[2].

الإطار المفهومي:

من التعريفات المطروحة للنسوية الإسلامية من قبل المنتسبات إليها، أنها «مجموع الأساليب، وأنماط السلوك ذات الصلة بالعدالة، والمساواة الجنوسية، والمؤطرة بالقيم الإسلامية»[3].

والتعريف المطروح لم يشر لطابع محدد للنسوية الإسلامية: أهي حركة اجتماعية؟، أم تيار معرفي؟، أهي واصفة؟، أم ناقدة؟.

---

(١) انظر: اتجاهات وتيارات في البحث النسوي الإسلامي المعاصر-لأميمة أبو بكر، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية: رؤية نقدية)، ص٣٧٩-٣٨٤، والنسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا لنيل الحقوق- لآمال قرامي ورقة عمل نشرت في المرجع السابق، ص٣٦٣-٣٧٦، ونحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية-لأماني صالح، مقالة نشرت بمجلة (المرأة والحضارة)، العدد الأول، الصادر عام ٢٠٠٠م، ص٧-٨، والنسوية الإسلامية: مكتسبات ومحاذير-لحنان إبراهيم، مقالة نشرت في مجلة (الروزنة)، العدد (العاشر) الصادر في شتاء (٢٠١٢م)، ص٥٤.

(٢) انظر: ورقة آمال قرامي في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٣٦٣-٣٦٤، والنسوية الإسلامية وجدلية اللامفكر فيه، مجلة (الروزنة)، ص٤٦.

(٣) النسوية والديمقراطية والأسلمة- لنيرة توحيدي، ص١٢، نقلًا عن الحركة النسوية: الإسلامية حقائق وتحديات-لرضا متمسك، دراسة نشرت في كتاب (المرأة وقضاياها)، ص١٠٨-١٠٩.

بينما يشير المصطلح من وجهة نظر نسوية أخرى إلى: «تضافر الوعي النسوي بالتمييز ضد المرأة، وبمسألة النوع (الجندر)، مع تفعيل وتطبيق مبادئ العدل، والكرامة الإنسانية المتساوية للنساء والرجال داخل المنظومة الإسلامية نفسها، بمبادئها، وشريعتها، ومقاصدها»[1].

وهذا التعريف مقارب للتعريف السابق ويزيد عليه ببعده الحركي تفعيلًا، وتطبيقًا، وترجمةً لتلك المبادئ في الواقع الاجتماعي، والثقافي، والسياسي[2].

وتوضح أميمة أبو بكر -إحدى الكاتبات النسويات- ماهية النسوية الإسلامية بوصفها محاولة ذات شقين:

الشق الأول: يستخدم الوعي النسوي (بالتمييز ضد المرأة، والتراتب بين الجنسين لتأسيس طبقتين تهيمن إحداهما على الأخرى بوصفها الأدنى)، لرصد الظواهر والمفاهيم الناتجة عن الثقافة، والمنسوبة زورًا للدين الإسلامي.

الشق الثاني: لا يكتفي بالوعي الكاشف لتحيزات الثقافة ونقد المكتشف منها، بل ينتقل للاجتهاد الإصلاحي، وطرح البدائل من وجهة نظر المرأة المسلمة، لتفعيل رسالة الإسلام الأصلية عبر تطبيق مبادئه الكبرى حول المساواة، والعدالة بين الجنسين[3].

---

(١) النسوية والدراسات الدينية- تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢٠.

(٢) انظر: اتجاهات وتيارات في البحث الإسلامي المعاصر- لأميمة أبو بكر، ورقة نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٣٧٧.

(٣) انظر: المرجع السابق.

وتختصر الكاتبة ما سبق أن ذكرته حول ماهية النسوية الإسلامية، وتشير في نهاية حديثها لأثر النسوية الإسلامية في خدمة مصالح الإسلام بقولها: «هي نسوية تنبع من المثل الإسلامية العليا، وتصب في مصلحة الدين الإسلامي أيضا»[(١)].

وما ذكرته أميمة أبو بكر هو بمثابة شرح لتعريف المنظرة النسوية البارزة زيبا مير حسيني[(٢)]والتي ذكرت أن النسوية «هي وعي حركة النساء اللاتي يعانين التمييز ضدهن وهذا أساس الجندر، وهذا المشروع مشروعٌ معرفي»[(٣)].

ورغم محاولة منظرات النسوية الإسلامية البحث عن ماضٍ داعم بالإشارة إلى جهود النسويات الأُول[(٤)]، إلا إن إحدى الباحثات النسويات أظهرت الفرق الجوهري بين النسوية وما قبلها بقولها: «النسوية المتداولة

---

(١) المرجع السابق.

(٢) خبيرة الإنثروبولوجيا القانونية، ومتخصصة في القانون الإسلامي والنوع الاجتماعي والتنمية، حصلت على بكالوريوس الاجتماع من طهران عام (١٩٧٤م)، والدكتوراه في الإنثروبولوجيا الاجتماعية عام (١٩٨٠م) من جامعة كمبريدج، أستاذة زائرة في جامعة نيويورك منذ (٢٠٠٢م)، وباحثة في مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن، وعضو في المركز الدولي للمساواة.

(٣) النسوية الإسلامية: ندوة ضمت منظرات النسوية الثلاث: آمنة ودود، وزيبا مير حسيني، وزينة أنور، أقيمت الندوة في الأردن، وكتبت حولها آمنة الزعبي تقريرًا نشر في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف (٢٠١٢م)، ص٦٩.

(٤) انظر: لماذا نحتاج إلى نسوية من منظور إسلامي- لأميمة أبو بكر، في مقدمة تحريرها لكتاب (النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح)، ص٤.

اليوم والمتطورة عن سابقتها (النسائيات) هي: (عقيدة) تدعو إلى المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية بين الرجال والنساء، وهي (حركة) منظمة لإحراز هذه الحقوق، وهناك التأكيد على مطالب النساء لكونهن نصف المجتمع، والإيمان بضرورة التغيير الاجتماعي الذي أصبح من صميم إشكالية التغييرات الديمقراطية التي تتطلع إليها الشعوب العربية»[١].

وقد حمل انتشار النسوية الإسلامية في عدة دول غربية وشرقية، واجتماع عدد من النساء المسلمات العربيات وغير العربيات تحت مظلتها، «فضلا عن المحجبات وغير المحجبات»[٢]، حمل إحدى الدارِسات على تعريفها بأنها: «حركة عابرة للحدود، تسعى لتوثيق الصلة بين جميع المسلمات الساعيات إلى (إعادة تعريف هويتهن، على نحو يعتبرنه تطويعًا أكثر أصالة للحداثة لمتطلبات ديانتهن، وثقافتهن)[٣]»[٤].

وهذا التنوع -برأي إحدى النسويات- كان سببًا في رفع حرج التواصل بين النسوية العلمانية الناشطة في مجال حقوق المرأة ونظيرتها المنتمية إلى النسوية الإسلامية، كما أسهم في تخطي ثنائية الشرق والغرب[٥].

---

(١) ببليوجرافيا اتجاهات عامة وأساسية لنسوية إسلامية عربية المنشأ- لحُسن عبود، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص١٩٠.

(٢) النسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق، (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٣٦٣.

(٣) الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، ص١٣.

(٤) النسوية الإسلامية حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق، (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٣٦٣.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص٣٦٣-٣٦٤.

وقد واجه الجمع بين عنصري (الوعي النسوي)، و(المرجعية الإسلامية) في تعريفات النسوية الإسلامية نقدًا من قبل الاتجاهين: العلماني، والإسلامي المناهض للنسوية، لازدواج المعايير وتناقض المنظومتين الإسلامية والنسوية، ونقلت آمال قرامي طرفًا من النقد الموجه للنسوية الإسلامية من قبل الاتجاه العلماني بقولها: «ترفض النسويات العلمانيات الربط بين النسوية والإسلام لاختلاف السجلين، ولئن سعت الدارسات إلى تأصيل مفهوم النسوية من خلال دمجه في الثقافة الإسلامية وأسلمته، إلا أن هذه العملية تفضح اختلاف المرجعيات الفكرية واللاتجانس بين المصطلحين؛ فالإسلام معتقد ديني، والنسوية حركة حقوقية مدنية عالمية ترفض إقحام الدين في مجال الحركة النضالية. فكيف يمكن التوفيق بين موقف إيماني وموقف حقوقي؟، وتعتبر بعضهن أن هذا الجمع بين المتضادين غير ملائم وغير مسؤول»[1].

وفنَّدت إحدى منظرات النسوية الإسلامية النقد السابق بأن لا تلازم بين النسوية والعلمانية، وأن ارتباط النسوية بمرجعية ليس بدعًا في الفكر النسوي لتنوع مرجعياته من ماركسية، لليبرالية، وغيرها، وإن كانت -المنظِّرة نفسها- ترى أن الهوية الإسلامية تسبق الهوية النسوية، وتحددها، وتقعِّد لها، وليس العكس، فتعرف إحداهن نفسها بالإسلامية النسوية، وفي السياق نفسه تؤكد بعضهن على أن أوامر القرآن يجب أن تكون لها الأسبقية، وإن لم تمنح المرأة المساواة المطلقة العمياء في كل شيء[2].

(١) المرجع السابق، ص٣٦٦-٢٦٧، وراجع في نقد النسوية الإسلامية: بنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص١٤٨-١٤٩.

(٢) انظر: النسوية الإسلامية- لأماني صالح، ورقة عمل نشرت في الموقع =

وتخرج بعض النسويات الإسلاميات من حرج الاتهام السابق -بالازدواجية والتناقض- من خلال إدراج النسوية الإسلامية ضمن ما يعرف بالنسوية الدينية، وبيان وجه الشبه بين النسوية الإسلامية والنسوية المسيحية[1]، وإدراج النسوية الإسلامية ضمن ما يعرف بالنسوية الدينية لا يجري على المستوى النظري فقط، بل حتى على المستوى الحركي أيضًا. تقول زينة أنور مديرة حركة مساواة: «مساواة جزء من توجه عالمي استطاعت من خلاله النساء اللاتي يعملن من خلال أطر دينية أن يدفعن ويطورن تأويلات بديلة لعقائدهن، تتحدى هيمنة النظام الأبوي على الدين، وتسلط الضوء على حقوق النساء بوصفها حقوق إنسان. لقد حدث ذلك في سياقات دينية أخرى من خلال عمل منظمات مثل (كاثوليكيات من أجل حرية الاختيار)،

= الالكتروني لجمعية دراسات المرأة والحضارة على الرابط:
http://www.aswic.org/ResearchDetails.aspx?Id = 23.
والهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية- لميسم الفاروقي، دراسة نشرت في كتاب (دعونا نتكلم: مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير)- تحرير: جزيلا ويب، ص١٣٠، ١٦٢، والنسوية والدراسات الدينية- تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢٢، والنسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق- لآمال قرامي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٣٦٦.

(١) انظر: النسوية والدراسات الدينية-تحرير: أميمة أبو بكر، ص١٢-٣٠، والإسلام في مواجهة النسوية تقابل في الرؤية والأهداف- لمحمد لغنهاوزن، دراسة نشرت في كتاب (المرأة وقضاياها دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية)، ص٧٦-٧٩، ونريد المساواة والعدل في الأسرة، ص١٩، والنسوية الإسلامية في الدول الأوروبية الناطقة بالفرنسية في مرحلة ما بعد الاستعمار-لمليكة حمدي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص١١٥.

و(الشراكة النسائية الدولية من أجل السلام والعدل) التي تعمل في سياقات بوذية، ومجلة ليليث التي تُصدرها نساء يهوديات . . .»[١].

ورغم ازدياد الكتابات في هذا الحقل ومحاولات التعريف والتأسيس النظري للنسوية الإسلامية فمازال مصطلح (النسوية الإسلامية) -كما سبق ذكره- مثار جدل، وقبول ورد، حتى بين المؤمنات بمبادئها الكبرى، وتمّ تلافي استخدامه من قبل بعض المقتنعات بها[٢].

على أن الانتساب المعلن للنسوية الإسلامية أو عدمه ليس مؤثرًا في واقع الأمر، فالمعول عليه في ذلك -كما ذكرت باحثة نسوية إسلامية- هو النتاج العلمي الموضوعي الذي يصب نهاية في النسوية الإسلامية، وهي نسوية تأويلية لا تدخل في التقليد أو المنظور الاتباعي للسلف الذي اعتبر خارج مفهوم النسوية، كما لا تدخل في النسوية الإصلاحية التي تحاول التقريب بين الدين والضمير الحديث دون أن تجري قطيعة مع المجموع الفقهي[٣].

الرؤية الناظمة:

ترى بعض مؤرخات الحركات النسوية في الشرق الأوسط أنه على

---

(١) نريد المساواة والعدل في الأسرة- لزينة أنور، ص١٩.

(٢) انظر: اتجاهات وتيارات في البحث النسوي الإسلامي المعاصر-لأميمة أبو بكر، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية: رؤية نقدية)، ص٣٧٩، والنسوية الإسلامية: حركة نسوية جديدة أم استراتيجيا نسائية لنيل الحقوق- لآمال قرامي، ورقة عمل نشرت في الكتاب السابق، ص٣٦٤.

(٣) انظر: ببليوجرافيا اتجاهات عامة وأساسية لنسوية إسلامية عربية المنشأ- لحسن عبود، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي، ص١٩٠-١٩١، وخارج السرب- لفهمي جدعان، ص٣٥.

الرغم من اقتران النسوية والحداثة بالعلمانية، إلا أن النزعات الجديدة لتغيير قانون الأسرة تُنَاقَش بمصطلح إسلامية الحداثة والنسوية[١]. وقد صبغت الحداثة التنظيرات النسوية الإسلامية حتى سميت من قبل بعض الباحثين بنسوية الحداثة الإسلامية[٢].

وبتتبع الحبل الناظم للرؤية النسوية الإسلامية من خلال كتابات منظراتها يمكننا القول أنه إذا كانت الحداثة تعد الرؤية الناظمة للطروحات النسوية العلمانية؛ فالحداثة هي أيضًا الرؤية الناظمة للطروحات النسوية الإسلامية، على اختلاف مناهج المنتميات إليها ومواقفهن المعرفية من الأصول والقضايا الإسلامية، وهذه الحداثة (توفيقية)، أي حداثة ذات بعد إجرائي لا يستبعد الدين، أو (حداثة الطريق الثالث) كما تسميها بعض النسويات الإسلاميات، فحداثة الطريق الثالث بحسب أسماء المرابط[٣] -التي تكتب أعمالها

---

(١) انظر: النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث- لجوديث تاكر ومارجريت مريوذر، ص٢٢٥.

(٢) انظر: النسوية من الراديكالية وحتى الإسلامية-لأحمد عمرو، دراسة نشرت في التقرير الاستراتيجي الثامن الصادر عن مجلة (البيان)، ص١٥١، والإسلام والجنوسة- لإيفون يزبك حداد، دراسة نشرت في كتاب: (الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي)، ص١٠٥-١١٢.

(٣) طبيبة وكاتبة وناشطة مغربية، رأست مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية التابع للرابطة المحمدية للعلماء في المغرب، انكبت منذ سنوات على التفكير في إشكالية النساء في الإسلام، وكتبت ونشرت وحاضرت حول الموضوع في عدة بلدان في العالم، قامت بإعادة قراءة النصوص الدينية انطلاقًا من منظور نسائي في كتابها: (مسلمة وكفى).

بالفرنسية-: «حداثة تربط التصورات الأخلاقية العالمية بالمثل الإنسانية العليا في الإسلام»[1].

وإعادة التفكير في موضوع المرأة من هذا المنظور -برأي أسماء المرابط- يقتضي «التخلص أولًا وقبل كل شيء من منظور التقليد السلبي وفي نفس الوقت من تلك الرؤية المنحصرة في الحداثة المجردة من أية مرجعية دينية»[2]؛ فلا تعني الحداثة -برأي المرابط- «انسلاخ الإنسان عن جذوره وإعلان قطيعته مع التراث، بقدر ما تعني ارتقاء الإنسان بإنسانيته انطلاقًا من جذوره وذاكرته»[3].

كما ترى أسماء المرابط أن موضوع المرأة تنازعه تيار النسوية الراديكالية العلمانية وتيار الإسلام التقليدي، والنسوية الإسلامية ترفض التيار الأول لعدم ملاءمته للواقع الإسلامي، كما ترفض التيار الثاني لعدم نجاعة المقترحات التي يقدمها، وتحاول النسوية الإسلامية الجمع بين مكتسبات التيارين السابقين[4]، فتصنف نفسها «في إطار يمزج بين التمسك بمبادئ الإسلام والانفتاح على القيم العالمية التي يجب تشارُكها مع الحضارة الإنسانية»[5].

---

(١) الحركة النسوية الإسلامية في المغرب-لمارتينا صبرا، ترجمة: رائد الباش، تقرير نشره موقع (قنطرة) الألماني، ونشر في موقع (إسلام مغربي)، على الرابط: http://www.islammaghribi.com.

(٢) الإسلام والمرأة: الطريق الثالث، ترجمة: بشرى لغزالي، ص٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٩.

(٤) المرجع السابق، ص٢٦.

(٥) المرجع السابق.

وتشيد المرابط بجهود النسويات الإسلاميات الممثلات للطريق الثالث عبر إعادة قراءة الآيات المتعلقة بالمرأة، ودحض الأقوال التي نسبت لمدة طويلة وبشكل خاطئ للإسلام كطاعة الزوج، وتعدد الزوجات الذي اعتبر حقًا مفترضًا للرجل، كما أشادت بتلك القراءات التي «ذكرت بأن غطاء الرأس أو الحجاب في الإسلام خيار شخصي وأخلاقي لا يجب في أي حال من الأحوال أن يُفرض على المرأة»[١].

وأشادت كذلك برموز النسوية الإسلامية اللاتي مثلن تيار النسوية الإسلامية من مثل زيبا مير حسيني، وآمنة ودود، وأميمة أبو بكر، وأخريات[٢].

وحول أثر الخطاب الإصلاحي التوفيقي السابق في الخطاب النسوي الإسلامي المعاصر، تلفت زيبا مير حسيني من جهتها النظر إلى مواقع هذا الأثر ومداه، حيث سعى الخطاب التوفيقي الإصلاحي -بنظرها- لتفسير مبادئ الإسلام بما يُفعِّل التعددية، وإحلال الديموقراطية والتغيير وفقًا للزمان والمكان والتجربة. وقد وجد الخطاب النسوي الإسلامي ملاذًا «في اتجاه جديد في الفكر الإصلاحي الديني، يجمع بين مفهوم الإسلام والحداثة ويتعامل معهما على أنهما متقابلان وليسا متضادين»[٣]، مما شكل -برأيها-

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، دراسة نشرت في كتاب: (نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة)، ص٥٦.

تحديًا خطيرًا أمام مفاهيم الإسلام القانونية والمطلقة، ومهّد الطريق للنسويات الإسلاميات لتحقيق المساواة الكاملة بين الجنسين[1].

أما آمنة ودود فلا تقف عند إعادة تفسير المفاهيم الإسلامية بما يتفق والحداثة فحسب، بل ترى أن محاولات معالجة «موضوعات المرأة في ضوء الإسلام والحداثة لا يمكن أن يكتب لها النجاح إلا إذا أعيد النظر بـ.(الكامل) في المصادر الأولية للفكر الإسلامي وتطبيقه العملي، ولنظرة القرآن العالمية بحيث يشتمل على منظور الأنثى نحو هذه المصادر ويصادق على خبراتها»[2].

وتضع زيبا مير حسيني مفهوم (الإسلام) نفسه على طاولة البحث، متسائلة عن أي إسلام نتحدث؟، وما هي محدداته؟.

فالإسلام -بنظرها- مفهوم جدلي، مثله مثل مفهوم الديمقراطية والعدالة، وجميعها مفاهيم يمكن أن نشكك فيها، ويمكن أن يكون هناك أكثر من نسخة منها، فهي إذن مفاهيم سجالية[3]. وتتفق هذه الرؤية مع الرؤية الاستشراقية للإسلام، والرؤية العلمانية العربية، ممثلة فيما ذكرته آمال قرامي

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة-لآمنة ودود، دراسة نشرت في كتاب (دعونا نتكلم: مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير)- تحرير: جزيلا ويب، ص٥٩.

(٣) النسوية الإسلامية: ندوة ضمت منظرات النسوية الثلاث: آمنة ودود، وزيبا مير حسيني، وزينة أنور، أقيمت الندوة في الأردن، وكتبت حولها آمنة الزعبي تقريرًا نشر في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف (٢٠١٢م)، ص٦٧

في مقدمة كتابها (الإسلام الآسيوي)، والواقع ضمن سلسلة (الإسلام واحدًا ومتعددًا)؛ حيث طرحت قرامي التساؤل نفسه الذي نقلته عن بعض مفكري الشيعة، لكن قرامي حوَّلت تساؤلهم من مقدمة طالبوا فيها بتعريف محدد للإسلام، إلى نتيجة نافية لإمكانية ذلك التحديد، متفقة في هذا مع شركائها في الرؤية العلمانية: علي حرب[(١)] ونصر حامد أبو زيد[(٢)]،[(٣)].

وتنطلق زيبا مير حسيني من الإسلام (الواقع) نحو الحداثة (المثال) فتعترف أن الإسلام أرضية ثقافية، وتقول: «وسواء أكنا نمارس الإسلام أم لا فنحن مولودون في هذه الثقافة، ونؤمن أن الفقه ليس فقط نظامًا من القوانين، بل هو نظام من الأخلاقيات التي لم تعد منسجمة مع النظام الحالي للأخلاق، وهذا الأمر أصبح إشكاليًا لأننا في القرن العشرين واجهنا صعوبة النسوية والحداثة وكان الدين أولوية فوقها»[(٤)]، وترى زيبا حسيني أن الحل للمصالحة بين الدين الإسلامي والنسوية والحداثة هو (علمنة الدين)، فتقول:

---

(١) مفكر لبناني، ولد عام (١٩٤٣م)، تمحور إنتاجه الفكري حول إشكالية التأويل، أي استراتيجية قراءة النص، وقد وظف فيها علي حرب عدة منهجية تستند لخلفيات متعددة كحفريات ميشيل فوكو وتفكيكية جاك دريدا، من مؤلفاته (التأويل والحقيقة).

(٢) أكاديمي وباحث مصري ولد بمصر عام (١٩٤٣م)، درس بمصر وتخصص في اللغة العربية والدراسات الإسلامية، حصل على الدكتوراه من جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة وتابع هناك دروسًا في الألسنية والإنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، وعاد للتدريس بمصر، ونشر كتابه (نقد الخطاب الديني) فأثار جدلًا وحكم على مؤلفه بالردة.

(٣) انظر: الإسلام واحدًا ومتعددًا، ص٥-٦.

(٤) النسوية الإسلامية: ندوة ضمت منظرات النسوية الثلاث: آمنة ودود، وزيبا مير حسيني، وزينة أنور، أقيمت الندوة في الأردن، وكتبت حولها آمنة الزعبي تقريرًا نشر في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف (٢٠١٢م)، ص٦٧.

«الآن سواء رغبنا أم لا، فالدين أصبح في نطاق (العام)، وبالتالي خصخصة الدين منتهية. لقد ظهر الدين في نطاق العام وهو الآن أمامنا، وهو جزء من المشكلة، ونحن الآن نواجه فكفكة أو خصخصة الدين وهي أصعب من علمنة الدولة»[١].

وحول مقتضيات المصالحة ترى زيبا مير حسيني أن المصالحة بين الإسلام والنسوية لن تتم مالم تتم (دمقرطة القانون والدين)، والدين هنا ليس منطلقًا بل جسرًا وطريقًا، ولذا تضيف بلغة حاسمة وجريئة: «لا يمكن أن يكون هناك ثقافة دينية دون تعددية، وسأقول هذا والبعض لن يحبه في السياق المسلم: في هذه المرحلة من الزمن يجب أن نمر عبر الدين»[٢].

وتؤكد آمنة ودود من جهتها فكرة التعددية وتشرح مسوغات الاجتهاد لغير المسلمين أيضًا ما دام القرآن يشتمل على معنى كوني ليس خاصًا بالمسلمين وحدهم، ولا بالذكور وحدهم،كالمعنى العالمي المتمثل في (تحريم قتل الأطفال) والموجود في الآيات التي تتناول وأد البنات، وتنهى عن قتل الأولاد[٣]. وترى آمنة أن «هناك أشخاص غير قادرين على الاستفادة من الآيات إذا كانت الفكرة (الأصلية) جاءت من غير شخص مسلم أو شخص غير عربي، ولا سيما إذا كان ذلك الشخص ليس ذكرًا. كيف يمكن مثلًا لامرأة في إسرائيل أن تعطي أفكارًا للرجال العرب المسلمين؟، فلنغلق الأفكار إذن»[٤].

---

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق، ص٦٩.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٦٧.
(٤) المرجع السابق.

وتقبل حداثة النسوية الإسلامية التعددية على المستوى الجماعي وليس على المستوى الفردي للمنظرات فحسب، وهذه التعددية هي ما يميز جماعات النسوية الإسلامية، بخلاف الجماعات النسائية الإسلامية الأخرى؛ فمجلة (زنان) -على سبيل المثال- أشرعت للكاتبات العلمانيات وغير المسلمات أبواب المشاركة بكتاباتهن النسوية على صفحاتها إلى جانب النسويات الإسلاميات. وترى صاحبات هذا التوجه أن المجلة أسست سلالة مشتركة للنسوية الإيرانية وأن إعادة رؤية الإسلام في المجلة وابتداعها لرؤية جديدة له، واحتوائها لكتابات سيمون دي بوفوار[1] بجانب الآيات القرآنية، ومجاورة نصوص الزرادشتية لكتابات العطار الصوفية في المجلة، تحدَّى جميع الانتقادات، وكسر الثنائيات القائمة بين «الشرق والغرب، والحداثة والإسلام، والنسوية والأصالة الحضارية، بصفتها تصانيف قسرية تطالب النساء الإيرانيات بالاختيار ما بين الذات الحضارية والذات النسوية[2]»[3].

---

(١) كاتبة وروائية فرنسية، ولدت عام (١٩٠٨م)، طالبت بالمساواة بين الجنسين سياسيًا واقتصاديًا، وهي رفيقة درب الفيلسوف جان بول سارتر، وكان لها أثرٌ بارز في الحياة الفكرية الفرنسية منذ الأربعينات وحتى الثمانينات من القرن العشرين وقد عالجت المواضيع التي تدور حول الالتزام والمسؤولية الشخصية والحرية الاجتماعية والسياسية، توفيت عام (١٩٨٦م)، ومن أشهر مؤلفاتها كتاب (الجنس الآخر).

(٢) النسوية في جمهورية إسلامية: سنوات الشدة سنوات النمو-لأفسانة نجم أبادي، دراسة نشرت في كتاب (الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي)- تحرير: إيفون يزبك حداد وجون إل اسبيزيتو، ص١٦٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٦٢-١٦٧.

كما ضمَّت جمعية (الشؤون النسوية والحوار مابين الثقافات) التي أسستها أسماء المرابط عام (٢٠٠٤م)، ناشطة يسارية تنتمي لأحد الأحزاب اليسارية، ولا ترى تلك الناشطة تناقضًا في كونها يسارية، علمانية، ومسلمة؛ لكون الجمعية التي تنتمي إليها ساعدتها في تحقيق جميع جوانب هويتها[(١)].

ومسألة التعددية وتصالح الهويات مسألة أساسية لدى النسويات الإسلاميات، ففاعلية النسوية الإسلامية -بحسب إحدى الباحثات في النسوية الإسلامية- «تواجه خطر تأصيل وتثبيت مفهوم الهوية الإسلامية وإطاراتها المرجعية، وكذلك عملية وصم أو إقصاء أصوات ومناهج أخرى مثل أصوات ومناهج العلمانيات، وغير المسلمات، وغيرهن من الأقليات»[(٢)].

وتبقى النسوية (العقيدة) -كما عرفتها باحثة نسوية إسلامية- هي المظلة الكبرى التي تنضوي تحتها النسويات إسلاميات وعلمانيات، ليس في بلاد المهجر فقط، بل حتى في الداخل الإسلامي؛ فمؤسسة (المرأة والذاكرة) النسوية والتي تعد أميمة أبو بكر عضوًا مؤسسًا فيها لا تعمل وفق إطار إسلامي، وتجمع في مؤتمراتها نسويات من توجهات مختلفة (إسلامية وعلمانية) لمناقشة قضايا المرأة والنوع في الثقافة العربية الإسلامية[(٣)].

---

(١) انظر: الحركة النسوية الإسلامية في المغرب-لمارتينا صبرا، ترجمة: رائد الباش، تقرير نشره موقع (قنطرة) الألماني، ونشر في موقع (إسلام مغربي)، على الرابط: http://www.islammaghribi.com.

(٢) دور الفاعلية النسائية الإسلامية في تلبية احتياجات النساء العربيات- ليولي بروزان يورجنسين، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٥٥.

(٣) انظر: موقع المؤسسة على الشبكة، على الرابط:
http://www.wm&.org.eg/ar/node/398.

وعلى المستوى الحركي أيضًا تحالفت نسويات المغرب الإسلاميات مع العلمانيات ودمجن النسوية الإسلامية والعلمانية في سياق تعبئة الجهود؛ لإصلاح قانون الأسرة الإسلامي بما يعزز المساواة بين الجنسين، وتكللت مساعيهن بالنجاح وعُدَّ ذلك إنجازًا نوعيًا في إطار النشاط النسوي المنسق[1].

المرجعية الحقوقية:

تؤكد النسويات الإسلاميات على اشتمال القرآن على المثُل والمبادئ العليا المتعلقة بالحقوق الإنسانية، ويرين إمكانية تبني إطار (للمساواة والعدل) يتسق مع مقاصد الدين الإسلامي ومبادئ حقوق الإنسان، باعتبار القرآن يمهد الطريق نحو العدل والمساواة بين الجنسين مثلما مهَّده للقضاء على مؤسسة العبودية[2]، وفي مسار ربط تلك المثل بحقوق الإنسان العالمية، يبدو طغيان المرجعية الغربية للحقوق على المرجعية الإسلامية، وذلك على المستويين (الإبستيمي) المعرفي والحركي، ويظهر هذا من خلال المفاهيم التي تطرحها النسويات الإسلاميات للعدالة والمساواة والمستلهمة

---

(١) انظر: (مستقبل النسوية الإسلامية)، مقابلة مع مارجو بدران أجرتها يوغندر سيكاند، ترجمة: سلوى العمد، نشرت الترجمة في مجلة (الروزنة)، في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف (٢٠١٢م)، ص٩٠.

(٢) انظر: نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة -لزيبا مير حسيني، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة)- تحرير: زينة أنور، ص٣٦، وإطار عمل حركة مساواة، -لعدد من الناشطات، والمنشور في الكتاب السابق، ص٢٢-٢٩، والجندر ماذا تقولين: الشائع والواقع في أحوال النساء- لعزة شرارة بيضون، ص٣١٥.

من ثقافة الحداثة الغربية[1]. فمفهوم العدل في نظر إحدى النسويات الإسلاميات «ينطوي بالضرورة على المساواة»[2]، وهي المساواة العالمية الجديدة التي جاءت مع القرن العشرين، أما فكرة العدالة فهي ذات أساس عقلاني ومثلها مثل النصوص الموحى بها تسهم في تشكيلها قوى خارج المنظومة الدينية. والعدالة بوصفها قيمة خُلقية لا يمكن أن تكون دينية، بل الدين هو الذي يجب أن يكون عادلًا، ومن ثم يجب إعادة تفسير أي نص يتحدى فكرتنا عن العدالة في ضوء النقد الأخلاقي للجذور الدينية التي تفرع منها، ثم إن «ما نفهمه عن العدل والظلم يتغير بمرور الوقت؛ فقد نقل النبي في وضعه للأحكام الاجتماعية المتعلقة بالعدل والجور أبناء عصره مما كان يعتبر آنذاك ظلمًا، إلى ما يعتبر آنذاك عدلًا، ومن الجهل السائد آنذاك، إلى المعرفة المتناسبة مع العصر، لا إلى عدلٍ ومعرفة مطلقين، غير مرتبطين بزمان ولا مكان»[3]، ومن وجهة النظر ذاتها يتم نقد طرح الفقهاء المتصدين للمساواة بالمفهوم الغربي لأفكار، مثل: (التوازن والتكامل) في الحقوق والواجبات، وهي أفكار تقوم على نظرية طبيعية؛ فـ«مع اقتراب نهاية القرن العشرين فإن العقيدة الأبوية الجامدة، وتراكيبها التي قامت عليها أفكار ما قبل الحداثة الخاصة بالزواج في النظرية القانونية الإسلامية فقدت مصداقيتها اللاهويتية، وقدرتها على الإقناع في أعين الكثير من المسلمين، وحلّت

(١) انظر: الحركة النسوية الإسلامية: حقائق وتحديات- لرضا متمسك، دراسة نشرت في كتاب (المرأة وقضاياها)، ص١٠٣.

(٢) نريد المساواة، ص٢٤.

(٣) نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٦٢.

محلها خطابات النسوية وحقوق الإنسان مجتمعة؛ لتخلق وعيًا جديدًا، وتُرسي لمرجعية جديدة تلتجئ إليها النساء المسلمات، والمفكرون المصلحون»[1]. فأحكام اتفاقية السيداو المنادية بالعدل والمساواة من أجل المرأة في المجتمع تتوافق بصفة أكبر مع الشريعة مقارنة بأحكام قوانين الأسرة في كثير من الدول الإسلامية المعاصرة، ولكن السياق السياسي الذي يوظف فيه كل من حقوق الإنسان والشريعة هو ما يعقد الموضوع باستخدامه لهما بوصفهما من المشاريع الإيديولوجية[2].

وترى آمنة ودود أن المساواة تعني المعاوضة أو المعاملة بالمثل، ولا تتحقق في أسرة تقوم على التراتبية والقوامة[3].

وتدافع ودود عن هذا المنظور ولو أدى لتجاوز النص القرآني ذاته، الأمر الذي يُبرز بوضوح التفاوت الملحوظ بين التنظير ومدى الالتزام به عند التطبيق لدى النسويات الإسلاميات، فحول الآية ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء: ٣٤] تقول آمنة ودود: «لا يمكن الالتفاف حول هذه الآية بالرغم من كل المحاولات التي قمت بها خلال العقدين الماضيين. لا يسعني أبدًا أن أبارك إعطاء الرجل الإذن بأن ينزل (عقابًا بدنيًا) على المرأة، أو أن يمارس نحوها أي نوع من أنواع الضرب، ويدفعني الوقت الطويل الذي استغرقته لدراسة هذه الآية، إلى أن أعدها أفضل موضع لعرض الإمكانات التأويلية والتنفيذية المتاحة في تناول

---

(١) المرجع السابق، ص٥٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٨-٣٩، ٥٥، ٨٥، ٦٢.

(٣) انظر: الإسلام فيما وراء النظام الأبوي من خلال التحليل القرآني للآيات المشتملة على الجنسين-لآمنة ودود، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص١١٠.

الآية، ويقودني ذلك إلى توضيح السبيل الذي انتهى بي إلى الرفض الواضح والصريح للتطبيق الحرفي لهذه الفقرة، ولهذا الرفض أيضًا تبعات فيما يتعلق بتبعات تطبيق الحدود. إن الآية والتطبيق الحرفي للحدود ينمّان كليهما عن معايير أخلاقية لسلوكيات بشرية قد أضحت في عصرنا الحالي سلوكيات همجية عفى عليها الزمن، وهي سلوكيات ظالمة لو نظرنا إليها بمنظور تجربة وفهم الإنسان المعاصر للعدالة، وهي بذلك تصبح أفعالًا لا تقرّها المفاهيم الكونية للكرامة الإنسانية»[١].

وترى أسماء المرابط أن التفاسير الإسلامية أعطت صورة نموذجية للأسرة بناء على آية القوامة، وقد أدى مفهوم القوامة ومفهوم الطاعة المترتب عليه لسيادة مفهوم ديني يحتقر النساء ويرسخ نظرة دونية للمرأة[٢]، وتندرج هذه الرؤية في إطار رؤية تقوم على المساواة الكاملة بين الرجال والنساء في شتى الأحكام الموصوفة من قبل النسويات الإسلاميات بالأحكام التمييزية والتي لم تعد مناسبة للعصر -برأيهن-، ومن تلك الأحكام (ميراث المرأة) والذي انتهت فيه أسماء المرابط إلى (المساواة الكاملة) لأن «التطبيق الحرفي للآية -التي تنص على أن للذكر مثل حظ الأنثيين- أصبح على المستوى البنيوي غير عادل وعاملًا لتعميق اللامساواة»[٣].

وتطرح المرابط رؤية جديدة ترسخ المساواة الكاملة بين الجنسين في الفضاء الاجتماعي والسياسي، بدلًا من الاقتصار على مجرد المساواة

---

(١) بحث في القرآن والجنسانية- لآمنة ودود، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢٦٢.

(٢) الإسلام والمرأة: الطريق الثالث، ص٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٤.

الروحية والشعائرية التي وقف عندها المفسرون -برأيها- ولم يتجاوزوها إلى المساواة الاجتماعية. وترى المرابط أن هذه الرؤية الجديدة ثورية وطلائعية في عصرنا الذي لم تمتلك فيه النساء على المستوى العالمي حقهن في المشاركة السياسية المتساوية مع الرجل، بما يعني عدم استثناء الولايات العامة نفسها من المساواة على الصعيد السياسي، وتنبثق رؤية المرابط المذكورة من إعادة قراءة مفهوم (الولاية)[1] في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ ... [التوبة: ٧١]، حيث تنتهي المرابط بمقاربتها لهذا المفهوم إلى «إدراج مفهوم الولاية في إطار مفهوم المساواة في المواطنة كما هو معمول به في المفاهيم الديمقراطية المعاصرة»[2].

أما أستاذة الشريعة الإسلامية في جامعة مراكش فريدة البناني[3]، فترى أن قانون الأحوال الشخصية في المغرب ما زال يحتفظ بطابع اللامساواة بين الجنسين، ومن ذلك منعه المرأة المسلمة من الزواج بغير المسلم، الأمر الذي يحد من حرية المرأة في اختيار شريك حياتها، ولو تحملت تبعات اختيارها واقتناعها هي؛ فجعْل الدين من موانع الزواج في عصر قامت فيه المجتمعات الحديثة على مبدأ (فصل الدين عن الحياة)، لا يختلف عن المنع من الزواج بناء على العرق، أو الطبقة، أو اللون، فجميعها يمثل اعتداء على حرية الفرد وحقوقه الإنسانية، وقد صادقت الدول العربية على اتفاقيات

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٧-٤٢.

(٢) الإسلام والمرأة، ص٤٢.

(٣) لم أعثر لها على ترجمة.

قامت على هذا المبدأ. كما تنتقد فريدة البناني القانون المغربي لتمسكه بقوامة الرجل في الأسرة، مما يتنافى مع مقاصد الإسلام الجوهرية -برأيها- حيث لا سيادة لرجل ولا لمرأة داخل الأسرة، بل المساواة الجنسانية والديمقراطية بين الزوجين في الإشراف. وتستمر الأستاذة في طرحها الذي يكشف التمييز الواقع ضد المرأة في الطلاق، والولاية، وغيرها، ثم تُجري مقارنة بين موقف النموذج المغربي المستند للفقه الإسلامي، ونموذج المواثيق الدولية، لتنتهي إلى أن المرأة في المواثيق الدولية عوملت على قدم المساواة مع الرجل في كل شيء، وأن المرأة في هذا النموذج هي المرأة الكائن الإنسان، وترى أن القول بأن اتفاقية (السيداو) لا تنسجم مع الإسلام، قول يسيء للإسلام نفسه؛ لأنه يعني أن دونية المرأة مكرسة في النصوص المقدسة، الأمر الذي يجب تغييره تماشيًا مع المواثيق الدولية[١].

وتشاركها في هذه الرؤية نسويات أخريات، فترى أميرة سنبل[٢] أن منح الرجل الحق بالتطليق حسب إرادته وعدم منح المرأة الحق نفسه تمييز خاص ضد النساء[٣]، وتدعم زينة أنور الرؤية ذاتها للمساواة في الأسرة والتي ينبغي

---

(١) انظر: وضعية المرأة في المغرب بين القوانين والمواثيق الدولية- لفريدة البناني، دراسة نشرت في كتاب (الوضع القانوني للمرأة العربية: دراسة ميدانية في ثمان دول عربية)، ص٢٧١-٢٩٥.

(٢) أستاذة التاريخ والقانون والمجتمع الإسلامي بجامعة جورج تاون، متخصصة في تاريخ مصر الحديث والتاريخ الإسلامي، والمرأة والنوع الاجتماعي في الإسلام، عضو المجلس الاستشاري الدولي لحركة مساواة، لها العديد من المؤلفات باللغة الإنجليزية، منها: (تاريخ النساء).

(٣) انظر: نشأة قانون الأسرة: أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطور قوانين الأحوال الشخصية-لأميرة سنبل، بحث نشر في كتاب (نريد المساواة)- تحرير: زينة أنور، ص١٨٤.

أن يتفق فيها الزوجان على الدين الذي يدين به طفلهما في حال تحول أحد الزوجين عن دينه[1].

أما زيبا مير حسيني فترى أن (السيداو) أعطت للمرأة ما تريده فعلًا وبحثت عنه لسنوات طويلة، ألا وهو: (مصدر المشروعية) التي تمنحها حقوقها[2].

وترى طائفة أخرى من النسويات ضرورة تعدد الأطر المرجعية في التشريع، فلا يُكتفى بالإطار الديني، مما قد يمس مواطنة الأقليات غير المسلمة في البلدان الإسلامية، والمفارقة الواقعة في هذا الصدد أنه حين طالب الإسلاميون في كندا بالتحاكم إلى الشريعة في القضايا المتعلقة بهم، سعت النسويات الإسلاميات هناك لإجهاض الفكرة، ودعون للتحاكم لقانون علماني، ونجحن في ذلك[3].

وتبرر إحدى النسويات الإسلاميات معيارية حقوق الإنسان وحاكميتها على النتاج الفقهي بغض النظر عن استنادها للنصوص الدينية بقولها: «لم تتعرض عملية إنتاج المعرفة الدينية في الماضي للتدقيق أو الضغط من قبل

---

(١) انظر: الأطفال الماليزيون في الزيجات بين الأديان، مقالة نشرت في موقع (خدمة الأرضية المشتركة الإخبارية)، بتاريخ: ٢٢ مايو (٢٠٠٩م)، على الرابط:
http://www.commongroundnews.org/article.php.

(٢) النسوية الإسلامية: ندوة ضمت منظرات النسوية الثلاث: آمنة ودود، وزيبا مير حسيني، وزينة أنور، أقيمت الندوة في الأردن، وكتبت حولها آمنة الزعبي تقريرًا نشر في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف (٢٠١٢م)، ص٧٠.

(٣) انظر: قانون الأسرة في السياقات الإسلامية: دوافع واستراتيجيات التغيير- لكاسندرا بالشن، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٢١٤، ٢١٧.

مجتمع عالمي يرفع راية المعايير الدولية لحقوق الإنسان، ولكن اليوم أصبح من الصعب بمكان إصدار أحكام دينية تغض الطرف عن ممارسات مثل الرق وضرب الزوجات وزواج الأطفال أو تشجعها، حتى ولو كانت لهذه الأحكام جذور ومبررات في النصوص الدينية؛ فقد أضحت حقوق الإنسان معيارًا جديدًا لتقييم إنتاج المعرفة الدينية»[١].

ورغم الحضور القوي لمعيارية حقوق الإنسان في الخطاب النسوي الإسلامي فيُلحظ -فيما استقرأناه من نتاج نسوي عربي ومترجم للعربية- غياب التنظير حول الحرية الجنسية وما يتصل بها كالمثلية الجنسية في أطروحات النسوية الإسلامية بخلاف خطاب النسوية العلمانية، رغم اتصال هذه المسائل بحرية المرأة، ودخولها تحت الحق بالحرية باعتبارها أصلًا أصيلًا من المدونة الحقوقية الغربية.

على أن أحد المفكرين الحداثيين العرب والمشيدين بالنسوية الإسلامية التأويلية ذكر طرفًا مما تم تداوله في مؤتمر النسوية الإسلامية الأول في برشلونة عام ٢٠٠٥م، بين النسويات الإسلاميات اللاتي غلب عليهن الطابع النضالي مشيرًا إلى أنهن: «يترددن في مواقف متباعدة في كثير من القضايا الدقيقة، حتى إن بعضهن يردن غض الطرف عن بعض المحرمات كقبول مبدأ العلاقات الجنسية خارج الزواج، أو الجنسية المثلية، أو حق اختيار الشريك، جنسًا أو زوجًا»[٢].

---

(١) التحديات التي تواجه النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية- لمروة شرف الدين، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٧٥.
(٢) خارج السرب، ص٤١.

استراتيجيات التغيير المجتمعي:

١) إعادة قراءة النص الديني، وتقديم الاجتهادات النسوية البديلة:

إذا كانت النسوية الإسلامية التي تشكلت في تسعينيات القرن الماضي وطالبت مفكراتها بحقهن في إعادة القراءة من وجهة نظر نسوية تتنوع مابين الاكتفاء بإعادة قراءة النص القرآني فقط، وإعادة قراءة القرآن والسنة، وإعادة قراءة التراث الإسلامي أدبًا وتاريخًا وتراجمًا؛ فأول محاولة نسائية لمعالجة قضايا المرأة المسلمة مستندة للإسلام من جهة، وقيم الحداثة وحقوق الإنسان من جهة أخرى، قامت بها نظيرة زين الدين[(١)]، في كتابها الذي حاججت فيه ضد الحجاب وطالبت بالسفور. ولم تكن محاولة نظيرة هي الأولى من نوعها في مواجهة تحديات الحداثة في القرن التاسع عشر فقد سبقها آخرون إلى تأصيل مفاهيم الحداثة في الإسلام وإيجاد صيغة ملائمة بينهما -فيما يتعلق بقضايا المرأة تحديدًا- كالشيخ محمد عبده، وقاسم أمين[(٢)].

وقد جسد كتاب نظيرة زين الدين أول محاولة لتقرير حق المرأة في إعادة قراءة النص الديني (كتابًا وسنة)، وإعادة تفسيره من وجهة نظر امرأة[(٣)] ذكرت

---

(١) كاتبة لبنانية درزية، ابنة سعيد زين الدين، ولدت في الأستانة عام (١٩٠٧م) وكان والدها عَلَمًا من أعلام القضاء في عصره، تلقت تعليمها الأولي على يد معلمة في المنزل، ثم درست في مدارس الراهبات، كانت عضوًا مؤسسًا في نقابة المرأة العاملة ومستشارة في جمعية السيدات، من مؤلفاتها: (السفور والحجاب).

(٢) انظر: نظيرة زين الدين رائدة في التحرر النسوي- لنبيل أبو مطر، ٦٥ص، ورمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات-لعايدة الجوهري، ص٢٧.

(٣) انظر: نظيرة زين الدين رائدة في التحرر النسوي، ص٣٤، ورمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، ص٢٥-٢٧.

صراحة بأن«المرأة أولى من الرجال في تفسير الآيات القائم فيها واجبها وحقها؛ لأن صاحب الحق والواجب أهدى إليهما من غيره سبيلًا»[1].

وفي حين كانت التيارات التوفيقية الرجالية تسعى في الغالب إلى إصلاح وضع المرأة من خلال اختيار الأرفق بالمرأة من التأويلات الموجودة في المصادر المتعددة، اتجهت المنتميات إلى النسوية الإسلامية إلى إعادة قراءة النصوص مباشرة، معرضات في الغالب عن التأويلات الموجودة باعتبارها ذات صبغة ذكورية متحيزة ضد المرأة، ولم تقتصر المطالبات الأولى التي ضمتها مجلة (زنان) بممارسة الاجتهاد في النصوص من منظور نسوي -بغض النظر عن جنس المجتهد أنثى أم ذكر- على ذوي الانتماء الإسلامي فقط، بل طولب فيها بحق غير المسلمين بممارسة الاجتهاد، وأن تجري عملية الاجتهاد في ضوء المدارس الفلسفية المعاصرة، وتم بالفعل توظيف أدوات منهجية حداثية في قراءة النص الديني، ونُشرت تلك القراءات على صفحات المجلة بأقلام كتَّاب وكاتبات تبنوا جميعًا المنظور النسوي[2].

ورغم اختلاف رؤى النسويات حول بعض القضايا فإنهن لا يختلفن حيال التهميش الواقع تجاه المرأة في التراث الفكري الإسلامي، إذ يرين أن التراث همش وجهات نظر المرأة وجعلها تابعة للرجل، ومن أبرز المجالات التي تتجلى فيها النزعة التهميشية تفسير القرآن الكريم، وبما أن التفسير لا

---

(١) الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي- لنظيرة زين الدين، ص٢٦٢.

(٢) انظر: النسوية في جمهورية إسلامية: سنوات الشدة سنوات النمو- لأفسانة نجم أبادي، دراسة نشرت في كتاب (الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي)- تحرير: إيفون يزبك حداد وجون إل اسبيزيتو، ص١٤٧-١٤٨.

يعدو كونه اجتهادًا بشريًا فقد عمدت بعض النسويات إلى قراءة تفسير القرآن في نطاق تجربة أنثوية تتخطى الأنماط التقليدية للتفاسير الرجالية، وترصد الانحيازات الثقافية للمفسرين والتي تبتعد عن روح الرسالة القرآنية، وتؤثر بدورها في تشكيل المفاهيم وصياغة الوعي تجاه المرأة، واعتبرن عملهن هذا نوعًا من أنواع الاجتهاد[1].

ولم يقف تهميش المرأة في نظر بعض النسويات عند حد الفقه أو التراث بعامة، بل تجاوزه للقرآن الكريم نفسه بقراءة نسوية تبدو بعيدة في الواقع عن فهم البعد الأخلاقي للخطاب القرآني، فترى إحداهن -مثلًا- أن القرآن وإن قدم بديلًا أفضل لتعريف الزواج من الفقه الذي هو محل انتقاد نسوي؛ إلا أن القرآن يتبنى رؤية مماثلة للرؤية الفقهية في فهمه للحقوق الجنسية للزوجين، ومثال ذلك -من وجهة نظر نسوية- أن الخطاب القرآني في كل النصوص القرآنية المتعلقة بالأحكام المنظِّمة للمعاشرة الزوجية موجهٌ باستمرار إلى الأزواج بينما تتم الإشارة إلى الزوجات بضمير الغائب وليس بوصفهن متلقيات للخطاب[2].

---

(١) راجع: القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي-لآمنة ودود، ص١٩، وقراءة في تفاسير القرآن واعية لاعتبارات الجندر- لأميمة أبو بكر، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢٦٩، وقراءة في تاريخ عابدات الإسلام-لأميمة أبوبكر، مقالة نشرت في كتاب (المرأة والمرآة رؤية لواقع المرأة المعاصر)، ص٣٥-٤٠، وتفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة-لآمنة ودود، دراسة نشرت في كتاب (دعونا نتكلم)، ص٥٠.

(٢) انظر: تأملات في بعض القراءات النقدية للفقه الإسلامي-لملكي الشرماني، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص١٤٦.

ويتم التصريح من وجهة نظر نسوية أخرى بأن الأسلوب الجديد في الاجتهاد أو (الاجتهاد البديل) يمثل استراتيجية لتطوير هوية المرأة المسلمة وحصولها على حقوق الإنسان، ولا تكتفي بعضهن بالمطالبة بإعادة قراءة النص القرآني، بل تدعو لبث طريقة التعلم الذاتي والهادف وتيسيرها للمتعلمين لإجراء محاكمات عقلية، وتبصرات جديدة تمكنهم من إعادة بناء المفاهيم وتوليدها بأنفسهم[١]. وقد أُجريت بالفعل دورات تدريبية لتعليم القراءة الذاتية للنص خطوة بخطوة، بالتعاون مع منظمات غربية، ومن ذلك الدورة التي قدمتها فريدة البناني لتدريب النساء على إعادة قراءة النص بخطوات منهجية تحت عنوان: (دورة تدريبية من أجل تفعيل دور النساء بمرجعية إسلامية وإنسانية في إطار برنامج حقوق الإنسان في الإسلام)، بالتعاون مع المنظمة الألمانية (gtz)، وقد قدمتها البناني في عدة دول منها جمهورية اليمن بتاريخ (٢٤-٢٩/ ١١/ ٢٠٠٥م)[٢].

ومن أمثلة القراءة الجديدة المطروحة في هذا السياق: قراءة تنفي مفاهيم الخضوع والعبودية لله ﷻ، وتقترب من المذهب الإنسانوي الغربي،

---

(١) انظر: قراءة جديدة للقرآن: الهوية الذاتية للمرأة- لنعمت حافظ برزنجي، ترجمة: أنس الرفاعي، ص١٤٤، وتفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة، ص٥٩، وقانون الأسرة في السياقات الإسلامية دوافع واستراتيجيات التغيير- لكاسندرا بالشن في كتاب (نريد المساواة)- تحرير: زينة أنور، ص٢٠٦.

(٢) راجع الرابط:

www.engagingmen.net/files/resources/.../training_maunal-II-arabic.pdf.

وهذا ما نلحظه في قول نعمت برزنجي[1]: «إذا كان الهدف هو تطوير شخصية (متقيَّة)، عندئذ ستحتاج هذه الشخصية إلى استيعاب وقبول كونها خليفة ذات شخصية تقارب في صفاتها صفات الله، بدلًا من أن ترى نفسها أنها مجرد شخصية منفصلة عن الله وتخشاه . . . وعلى نحو مماثل لا تعد العبودية من مضامين الإسلام؛ لأن رحمة الله ليست معقودة برضى الله، إذ إن هذه الصفات تعزى خطأ إلى الله، وكأن الله له أوضاعًا نفسية تلك التي يخبرها الإنسان، أو كأن الله هو بحاجة لهذه العبودية»[2].

وتختلف النسويات في المصادر التي يعتمدن عليها في عملية الاجتهاد، فمنهن من انطلقت من أولوية القرآن، وإذا ما قرر القرآن حقًا كالمساواة المطلقة -برأيها- فلا يمكن للسنة أن تلغيه وإذا حدث ذلك فلا اعتداد بالسنة، وفي هذا تقول آمنة ودود: «رغم قبولي بدور النبي سواء فيما يتعلق بالوحي كما هو مفهوم في الإسلام، أو تطور الشريعة الإسلامية على أساس سنته أو سننه المعيارية، إلا أنني أضع أهمية كبرى على القرآن، وهذا يتطابق مع الفهم القويم لعصمة القرآن بمقابل التناقضات التاريخية الواردة في مصادر السنة، إضافة إلى ذلك أنني لن أُسلِّم بأن المساواة المبنية في القرآن بين

---

(١) أستاذة جامعية سورية تقيم في الولايات المتحدة منذ ما يربو على الأربعين عامًا، مهتمة بقضايا المرأة المسلمة وبشؤون التربية والتعليم خاصة فيما يرتبط بالجاليات العربية والإسلامية في بلاد المهجر، حصلت على منحة أستاذة زائرة من جامعة أكسفورد، من مؤلفاتها: (الكيان الإسلامي والنضال من أجل العدالة).

(٢) قراءة جديدة للقرآن: الهوية الذاتية للمرأة، ص١٤٥.

الرجل والمرأة يمكن أن يلغيها النبي. ولو وجِد هذا التناقض فسوف أكون في صف القرآن»[1].

وتشارك أسماء المرابط آمنة ودود في فكرتها السابقة حول (أولوية القرآن) وتقول: «إن الرسالة الروحية على حد ما يصفها لنا القرآن في الكثير من الآيات بمثابة تذكير أو ما سماه القرآن نفسه بالذكر، وتتلخص وظيفتها في كونها توقظ في الكائن البشري الجانب النبيل في ذاكرته ووعيه، من أجل أن يظل في قرب شديد من ربه واتصال دائم مع خالقه. ومن خلال هذا الذكر يحصل الاطمئنان الباطني بالعدل الإلهي، من هذا المنظور (ليس هناك أي شيء في النص القرآني يمكن أن يُبرر أو يُدافع عن أي نوع من أنواع التمييز ضد النساء»)[2].

وتتفق أميمة أبو بكر مع كل من آمنة ودود وأسماء المرابط حول أولوية القرآن وبعده الروحاني والأخلاقي فتقول معلِّقة على رؤيتهما: «مركزية القرآن هذه والتكليف الإلهي للبشر جميعًا بمسؤولية تجسيد وتحقيق المثل الأخلاقية في الحياة الدنيا، هما أساس المشروع التأويلي للنسوية الإسلامية»[3].

لكن أميمة أبو بكر لم تأت بتطبيقات تجسد هذه الرؤية على غرار آمنة ودود وأسماء المرابط، وما زالت قراءاتها حذرة ومتحفظة رغم جهودها في تقديم وترجمة وإبراز أعمال منظرات الفكر النسوي الإسلامي في العالم العربي والمهجر.

---

(١) القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ص٤٦.

(٢) القرآن والنساء: قراءة للتحرر، ترجمة: محمد الفران، ص٢١.

(٣) لماذا نحتاج إلى نسوية من منظور إسلامي، كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٤.

ومن المنظرات النسويات من تنطلق في اجتهادها من القرآن، وتشكك في السنة، لكنها لا ترفضها كلية رغم تناقضاتها العديدة مع القرآن -بنظرها-؛ لا لشيء، إلا لأن نبذ السنة كلية سيفقدها السند الموضوعي للنسبية التاريخية لأحكام القرآن[1].

ومنهن من تؤكد في تنظيرها على اعتمادها على القرآن والسنة المؤكدة، لكنها تتجاوز أحاديث صحيحة متفق عليها عند التطبيق كما سيأتي[2].

ومنهن من ينطلقن في اجتهادهن مفرقات بين الشريعة والقانون الإسلامي ويقصدن به الفقه الإسلامي، الممثل لاجتهادات الرجال ورؤاهم المتحيزة ضد المرأة، والمتأثر بثقافتهم وواقعهم الاجتماعي، والذي لم يعد مقنعًا ولا يمكن الدفاع عنه على أسس أخلاقية، وهذا التمييز بين الشريعة والفقه -برأيهن- هو ما سيقلل من المواقف المناهضة للمساواة بين الجنسين في الزواج، ومن استخدام الإسلاميين حجج النسبية الثقافية المستترة في المصطلحات الإسلامية[3].

---

(١) راجع: هل يسمح القرآن بتنظيم الأسرة: قضية حق المرأة في منع الحمل- لرفعت حسان، دراسة نشرت في كتاب (دعونا نتكلم)- تحرير جزيلا ويب، ص٣٢٠-٣٢١، والنساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية- للكاتبة نفسها، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢١٦.

(٢) انظر: دورة (تفعيل دور النساء بمرجعية إسلامية وإنسانية)-لفريدة البناني، ص٤.

(٣) انظر: نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٦٠-٦١، ونشأة قانون الأسرة: أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطور قوانين الأحوال الشخصية- لأميرة سنبل، ورقة عمل نشرت في الكتاب السابق، ص١٦٩.

ومنهن من تفرق في قراءتها للآيات القرآنية المشتملة على الأحكام ما بين آيات تشريعية وغير تشريعية، بناءً على تفريقها بين النبوة والرسالة كفريدة البناني؛ إذ النبوة -برأيها- علوم، والرسالة أحكام، والآية التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ تتضمن تشريعًا، بخلاف الآية التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾[1]، والتي تتضمن «تعليمات خاصة بالنبي ﷺ، أو تعليمات مرحلية جاءت لحقبة معينة، أو تعليمات عامة للمسلمين ولكنها ليست تشريعات»[2]، ولا شك أن الانطلاق من هذه القاعدة في تفسير النصوص القرآنية يلغي فرضية عدد من الأحكام المتعلقة بالمرأة، ومنها آية الحجاب، وليست دعوى التفريق بين قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ بالجديدة بل سبق فريدة إليها محمد شحرور[3] في كتابه (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة)، والذي يعد مصدرًا من مصادر أفكار النسويات من مختلف بلدان العالم الإسلامي.

كما اختلفت مواقف النسويات الإسلاميات من التراث بين من يرفضنه رفضًا مطلقًا كآمنة ودود، وبين من تستحضره وتوظفه في منتجها الفكري، لكن بعلاقة تضمينية تلفيقية لا بعلاقة منهجية، ومثال ذلك أسماء المرابط،

---

(١) انظر: دورة (تفعيل النساء بمرجعية إسلامية إنسانية)- لفريدة البناني، ص٢٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أكاديمي وباحث سوري ولد عام (١٩٣٨م)، درس في دمشق وسافر للاتحاد السوفييتي للدراسة وحصل منه على الإجازة في الهندسة المدنية، عاد بعدها للتدريس بجامعة دمشق، ثم أوفد لإتمام الدراسات العليا في إيرلندا فحصل على الماجستير والدكتوراه من جامعتها في تخصص ميكانيك التربة وأساساتها، من مؤلفاته: (الكتاب والقرآن: دراسة معاصرة).

التي تستدعي أقوال عدد من المفسرين من القدامى والمعاصرين لخدمة مذهبها الفكري وتعزيز استنتاجاتها النسوية؛ فيجتمع في كتاباتها السلفي والصوفي والشيعي وكلهم يحضرون بوصفهم شهودًا لأفكارها لا غير[١].

وإطلاق النسويات الإسلاميات لكلمات من مثل (الضوابط المنهجية الإسلامية) لا تعني ما قد يتبادر إلى الذهن مما يتصل بمنهجية علوم الدلالة الإسلامية بل تعني شيئًا آخر، ومثال ذلك ما كتبته أماني صالح[٢] تحت عنوان (نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية) بقولها: «إن المعرفة النسوية محكومة بالضوابط الموضوعية والمنهجية الإسلامية، وهذا هو العاصم لها من الشطط والضامن لاستمرارها داخل المنظومة الإسلامية»[٣]. ولم تلبث أماني صالح أن كشفت عن مرادها بتلك الضوابط ومثَّلت لها بقولها: «من بين تلك الضوابط على سبيل المثال ذلك الطرح الوظيفي الأخلاقي للعلم الذي عُبّر عنه إسلاميًا بمفهوم العلم النافع»[٤]، ويتبعه «ضابط آخر هام وجوهري في المنظومة الإسلامية هو العدل . . . فكما يرفض هذا المفهوم تجاوز الرجل

---

(١) انظر مثلًا: القرآن والنساء: قراءة للتحرر، ص٨٣،، و١٩٤، والطريق الثالث، ص٤٢، ٦٢.

(٢) أستاذة مساعدة في العلوم السياسية والرأي العام والإعلام بجامعة مصر الدولية، حصلت على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة القاهرة، واهتم بحثها بالأزمة الشرعية في مؤسسة الخلافة الإسلامية، عنيت بقضايا المرأة، وقامت بتحرير عدة مشروعات بحثية، منها مجلة المرأة والحضارة.

(٣) نحو منظور إسلامي للمعرفة النسوية، مقالة نشرت في موقع جمعية دراسات المرأة والحضارة، على الرابط:

http://www.aswic.org/Periodicals.aspx?IssueNumber=1.

(٤) المرجع السابق.

الحدود أي تخطي العدل من أجل محافظته على مصالحه وهيمنته على حساب الآخرين، كذلك يرفض وبنفس القدر تجاوز الإنسان حدود الإنصاف»[1].

وهذه الضوابط فضفاضة في واقع الأمر، فصحيح أن العدل من القيم الكلية في الإسلام لكنه كغيره من القيم والمفاهيم الإسلامية التي تفهم وتُطبّق تبعًا للتفسيرات النسوية التي تقتضي التسوية بين الجنسين حتى في الأمور التي لم يسوِّ فيها القرآن بينهما، كما أن هذه الضوابط الأخلاقية لا تكفي وحدها لضبط القراءة النسوية التي استعاضت بالمناهج الحداثية عن مناهج العلوم الإسلامية في قراءتها للنصوص الشرعية، فأصبحت النصوص مفتوحة لكل القراءات وقابلة لتساكنها وإن كانت متضاربة.

ومما ينبغي ذكره هنا أن المتابع لخطاب المنظرات من النسويات الإسلاميات يلحظ تطورًا في خطابهن؛ فآمنة ودود -مثلًا- تخطَّت مرحلتها الفكرية السابقة وتجاوزت النص القرآني نفسه، ووصلت في كتاباتها اللاحقة إلى مرحلة (ما بعد النص)، وصرحت بذلك بقولها: «وها أنا أقترح الآن خطوة يراها البعض متخطية لذلك: (نحن الذين ننتج معنى النص)، ويتولد عن المعنى الذي ننتجه واقعٌ مرتبط بالتجارب الإنسانية، والعدالة الاجتماعية»[2].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) بحث في القرآن والجنسانية- لآمنة ودود، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)، ص٢٦٦، وانظر: تصدير أميمة أبو بكر للكتاب نفسه، ص٢٦.

٢) المطالبة بتعديلات قانونية تتضمن الاجتهادات النسوية:

ترى منظرات النسوية الإسلامية ضرورة الاستفادة من القراءات النسوية الجديدة لنصوص الشريعة، والتي تراعي تغيرات الواقع الجديد، وتدمج الحجج والاستراتيجيات المتعلقة بإصلاح قانون الأسرة في إطاريْ الإسلام وحقوق الإنسان؛ فغالبًا ما يتفاعل القانون مع الواقع الاجتماعي ويستجيب لتغيراته، والنظرية القانونية الإسلامية ليست استثناء من ذلك[١].

ويعد قانون الأسرة المغربي ثمرة جهود النسوية الإسلامية، وفي هذا تقول إحدى النسويات الإسلاميات: «وأخيرًا فقد رأينا التعديل الأخير لقانون الأسرة المغربي الذي لم يكن ممكنًا قبل ظهور طروح جديدة مبنية على إعادة تفسير الشريعة وفهمها، والاستعانة بالأحاديث النبوية وهي نصوص أساسية وأكثر مساواتية، ويتفق علماء الاجتماع في المغرب على أن تلك الخطوة أتت دليلًا على التغير الذي يشهده المجتمع المغربي بفضل ذلك الاتجاه الجديد»[٢].

وتُبشّر المنظرة النسوية الإسلامية زيبا مير حسيني بتفعيل هذه المطالبة وتستبشر بقانون الأسرة المغربي الجديد وتعتبره خطوة على الطريق إلى

---

(١) انظر: نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٦٠- ٦١، ووضعية المرأة بالمغرب بين القوانين والمواثيق الدولية- لفريدة البناني، دراسة نشرت في كتاب (الوضع القانوني للمرأة العربية: دراسة ميدانية في ثمان دول عربية)، ص٢٧٠.

(٢) النسوية الإسلامية في الدول الأوروبية في الدول الناطقة بالفرنسية- لمليكة حميدي، ورقة عمل نشرت في كتاب(النسوية والمنظور الإسلامي، ص١١٥.

المساواة الكاملة، بقولها: «إن الأصوات النسوية الجديدة في الإسلام تحتفي بقدوم نموذج قانوني قائم على المساواة لا يزال طوْر التطوير. ويعد قانون الأسرة المغربي الذي تم سنة (٢٠٠٤م)، والذي يُرسي المساواة بين الزوجين في الزواج والطلاق، برهانًا على الاتجاه الجديد الذي يسير فيه إصلاح قانون الأسرة»[١].

وتتسق هذه المطالبة مع رؤية زيبا حسيني المنبنية على مقولة الموجة النسوية الثانية الشهيرة والذاهبة إلى أن (كل ما هو شخصي في حياة المرأة فهو سياسي) باعتبار الأمور الشخصية كالعلاقة الزوجية، ومهام المرأة زوجةً وأُمًا أساسًا ينبني عليه قمع المرأة في المجتمع، وبالتالي ينبغي تحليله بمفردات سياسية[٢]، وانطلاقًا من هذه المقولة ترى زيبا حسيني (أن كل ما هو لاهوتي فهو سياسي أيضًا)[٣].

وتنعكس هذه الرؤية التسييسة في خطاب من يتبنين المنظور النسوي الإسلامي برؤية معتدلة نسبية للمنظرات البارزات للنسوية الإسلامية -وإن لم

---

(١) نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٦١، وانظر: مستقبل النسوية الإسلامية، مقابلة مع مارجو بدران أجرتها يوغندر سيكاند، ترجمة: سلوى العمد، نشرت الترجمة في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف ٢٠١٢م، ص٩٠.

(٢) انظر: الموجة النسوية الثانية- لسو ثورنام، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، تحرير: سارة جامبل، ص٥٩.

(٣) انظر: تقرير ندوة النسوية الإسلامية- لآمنة الزعبي، نشر التقرير في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف ٢٠١٢م، ص٦٧.

تُعبِّر هذه الرؤية عن نفسها بجلاء في المجال الفكري التطبيقي الذي خاضته هؤلاء المنظرات- كقول أماني صالح إبان ترشح الأحزاب الإسلامية للانتخابات في مصر: «ربما تكون النسوية الإسلامية هي الأمل الوحيد لإنقاذ النساء من دورات جديدة من التهميش والإقصاء تطل منتحلة صفة الدين وباسمه، لقد حان الوقت أن ننزع من تلك النخب هذا السلاح وننقذ أنفسنا والدين أيضًا من براثنها ونأمل ألا يكون الوقت قد فات»[1].

وتعضد نسوية أخرى مطالب الإصلاح المتعلقة بقانون الأسرة بشكل خاص بتتبع الجذور التاريخية «للتخيّر والتلفيق»[2] من بين المدارس الفقهية المختلفة، فمن خلال عرض الأمثلة القائمة في الواقع لهذه الاستراتيجية التي أدت مهمتها في تغيير قانون الأسرة في أكثر من بلد إسلامي، يتبين أنها ليست بالأمر الجديد. أما الجديد فاضطلاع النساء الداعيات للمساواة والعدل داخل الأسرة أنفسهن بمهمة الاجتهاد، مما يسهم في تغيير القوانين. وكل تغيير في القوانين له قيمته ولو كان طفيفًا؛ لأن التغيير يجري في سياق عملية تراكمية تؤتي أكلها عبر الزمن، ومن أهم التغييرات طويلة المدى تغيير (مفاهيم) العلاقات الأسرية[3].

والواقع أن المطالبات النسوية الإسلامية بتغيير قانون الأحوال الشخصية أو ما يسمى بقانون الأسرة في الزواج والطلاق والإرث

(١) الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص١٨.

(٢) قانون الأسرة في السياقات الإسلامية: دوافع واستراتيجيات التغيير- لكاسندارا بالشن، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٢٠٥.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٩٤، ٢٠٥-٢٠٦، ٢١٨.

والزواج بالكتابي وإحلال المساواة التامة في الأسرة هو ما تتطلع إليه النسويات العلمانيات بغض النظر عن مستنداته، وقانون الأسرة المغربي الجديد الذي تحقق فيه شيء من هذا ونجحت من خلاله النسويات الإسلاميات باستبدال عبارة (الزوج رب الأسرة) من المدونة -والذي يشير للقوامة- لتحل محلها عبارة (المسؤولية المشتركة)، من خلال وضع الأسرة تحت المسؤولية المشتركة بين الزوجين بدلًا من القوامة، وهو ما كانت تأسف النسوية العلمانية رجاء بن سلامة لفقدانه في مدونة الأحوال الشخصية التونسية[١]. رغم أن هذا القانون الذي ساوى بين الزوجين حتى في الطلاق لم يخفف من مشكلات الأُسر في المغرب، بل سجلت نِسب الطلاق ارتفاعًا بعد تطبيق المدونة القانونية الجديدة[٢]، «وأرجع خبير اجتماعي هذه الزيادات للمدونة الجديدة للأسرة بعد تطبيقها كونها فتحت الباب أمام النساء المتزوجات ليطلبن الطلاق للشقاق، ويحصلن عليه حتى لو كان الطلب مشفوعًا بأسباب بسيطة وواهية»[٣].

هذا إلى جانب الضرر الذي قد يلحق بالمرأة ويجردها من مزاياها إذا ما تحققت المساواة في الإنفاق داخل الأسرة وأصبحت النفقة في الأسرة مسؤولية مشتركة وليست على عاتق الزوج كما ينص القرآن، وهو الأمر الذي جعل بعض منسوبي المنظمات غير الحكومية المطالبة بالمساواة في مدونة الأحوال الشخصية في مصر متخوفين وقلقين حيال هذه النقطة؛ نظرًا

---

(١) انظر: أبنية المواطنة المنقوصة: ثقافة التمييز، مقالة نشرت في كتاب (نقد الثوابت)، ص٦١.

(٢) انظر: المرأة المسلمة بين تحديات التمكين ومستقبل التنمية- لمريم آيت أحمد، ص٥٢.

(٣) المرجع السابق.

للأوضاع الاقتصادية المتردية في مصر، والتي تأتي فيها هذه المطالبة لتضيف للنساء عبئًا ماديًا يثقل كواهلهن وكاهل المرأة الفقيرة منهن بخاصة[1].

ومع هذا فلا زالت مطالبات النسوية الإسلامية بتحقيق المساواة التامة في قانون الأسرة مستمرة، وحتى القانون المغربي الجديد الذي تطالب بمثله نسويات أخريات[2] كالسعودية فوزية أبو خالد[3] مازال يتطلب تعديلًا ولم يرقَ بعد لتطلعات النسويات الإسلاميات، ومن ذلك المساواة في الإرث، وهي مسألة ممكنة التحقق من وجهة نظر نسوية، وفي هذا تقول أسماء المرابط: «تتم مناقشة قضية الإرث بشكل ضمني عند السُنَّة، إلا أنها في إيران وهو من المفارقات قد حدثت، وتطورت، وصوَّت البرلمان الإيراني في ٢١ من مايو عام ٢٠٠٤م، على قانون يمنح النساء نفس حقوق الإرث لدى الرجال، ورغم أن هذا القانون لم يحصل على مصادقة مجلس حراس الثورة النهائية، إلا أنه يُبيّن إمكانية إثارة هذا النقاش داخل الإسلام»[4].

---

(١) انظر: التحديات التي تواجه مساعي النسوية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية- لمروة شرف الدين، ورقة عمل نشرت في كتاب(النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٦٦-٧٣.

(٢) انظر: هل من ربيع سعودي على هامش الربيع العربي؟ وما موقع السؤال النسوي في هذا السؤال؟، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٣٦.

(٣) شاعرة وكاتبة وأكاديمية وباحثة في القضايا الاجتماعية والسياسية، ولدت في الرياض عام (١٩٥٦م)، حصلت على درجتي ليسانس من لبنان ومن الولايات المتحدة، ودرجة الماجستير من جامعة الملك سعود، ثم درجة الدكتوراه في موضوع المرأة والخطاب السياسي من جامعة سالفورد ببريطانيا، من مؤلفاتها ديوان شعري بعنوان: (إلى متى يختطفونك ليلة العرس).

(٤) الإسلام والمرأة: الطريق الثالث، ص١٠٥.

المبحث الثاني

المنطلقات المنهجية (الإجرائية)

يندرج النقد الموجه للأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة في الخطاب النسوي -ومنها الحجاب- ضمن ما يُعرف بالنقد النسوي، والذي يُعدّ فرعًا من فروع النقد الثقافي[(١)]، ويمثل النقد النسوي: «منهجًا في تناول النصوص، والتحليل الثقافي بصفة عامة»[(٢)].

ولهذا النقد صلة وثيقة بالحركات النسوية المطالبة بالمساواة، والحرية

(١) «النقد الثقافي -في دلالته العامة- نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعًا لبحثه وتفكيره، ويعبر عن مواقفه إزاء تطورها وسماتها» دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا -لميجان الرويلي وسعد البازعي، ص٣٠٥، ويرى بعضهم أن النقد الثقافي «نقد إيديولوجي وفكري وعقائدي، يهتم بالكشف عن الأنساق، وتعرية الخطابات المؤسساتية، والتعرف على أساليبها لترسيخ هيمنتها، وفرض شروطها على الذائقة الحضارية للأمة». النقد الثقافي بين المطرقة والسندان- لجميل حمداوي، مقالة نشرت في صحيفة المثقف على الشبكة، على الرابط:

http://almothaqa&.com/index.php/araaa/58957.html.

(٢) مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص٩، ومعجم المصطلحات الأدبية-لبول آرون وآخرين، ترجمة: محمد حمود، ص١٢٢٣.

الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية[1].

ويتسم النقد النسوي بتعدد منطلقاته الإجرائية وتنوعها، فلا يتقيد بنظرية أو إجرائية معينة، بل ينفتح على مختلف النظريات والمناهج والمفاهيم، ويوظفها في ممارسته، فيفيد من دراسات علم الاجتماع بفروعه المختلفة، كما يفيد من الأنثروبولوجيا، والإثنوجرافيا، واللغة، واللسانيات، وعلم النفس، ونظريات النقد الأدبي، والنظرية الماركسية، والمشروعات الفلسفية. وقد زودت هذه العلوم والنظريات والفلسفات النقد النسوي بأدوات تحليلة هامة[2].

وتُفسر طبيعة الخطاب النسوي تعدد منطلقاته؛ فقد وُصِف بأنه «خطابٌ مضادٌ بالضرورة يسعى إلى الاشتباك مع خطابات أخرى سائدة، ومواجهتها ونقضها، أو إيجاد مكان لخطاب بديل»[3]، الأمر الذي تدركه النسويات ويذكرنه في مقدمات كتبهن وثناياها صراحة وضمنًا، وفيه تقول آمال قرامي: «أُجبرنا على التنقيب عن أدوات عديدة تساعدنا على تفكيك ظاهرة الاختلاف، وتحليل النصوص، فأفدنا من مقاربات أخرى، ومن الدراسات الحافَّة بهذا الغرض والمتعلقة به، وخصوصًا بعلم الاجتماع بفروعه

---

(١) انظر: مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، ص٧٢، ودليل الناقد الأدبي، ص٣٢٩.

(٢) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية- لآمال قرامي، ص٢٠-٢١، ومدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، ص٣٠، ٣٤٢، والمرأة والجنوسة في الإسلام- لليلى أحمد، ص١٠، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص٩٧.

(٣) مقدمة في ترجمة الخطاب الديني النسوي- لرندة أبو بكر، تصدير نشر في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)-تحرير: أميمة أبو بكر، ص٤٠.

المختلفة، والإثنوجرافيا، وعلم النفس، والدراسات الثقافية التي تلح على بيان النماذج الكونية، واشتراك الثقافات القديمة في عدة مسائل، وغيرها من المناهج. إننا مدركون أن مثل هذا الاختيار محفوف بالمخاطر والمزالق ولكن دراسة التراث تقتضي التعامل مع أكثر من منهج. ثم إن الدراسات الحديثة، ولا سيما منها المقاربة ما بعد البنيوية تدعو إلى الاستفادة من كل العلوم والانفتاح على مختلف النظريات مقوِّضةً بذلك الاتجاهات القديمة، مثبتةً أن التقيد بمنهج معين يحدّ من دائرة النظر ويأسر الباحث، ويجعل نتائجه محدودة»[١].

وتؤكد كاتبة نسوية أخرى أن هذا المنحى وحده هو ما سيؤدي إلى نتائج إيجابية للقضايا النسوية؛ إذ «حينها فقط سنجد أنفسنا فتحنا باب التفاعل الجاد مع النص القرآني بمقاربته بمناهج العلوم الإنسانية التي تعد من بين الأدوات المعرفية لعصرنا الحالي، كما أننا سنكسر كل قيود القراءات السلفية التي تفرض علينا حصارها في كل شيء»[٢].

وإذا كانت النسوية الغربية قد استفادت من المنجز المعرفي للحداثة وخطاب التنوير الغربي، فالنسوية العربية والإسلامية استفادت بالمثل من مشروعات النهضة الحداثية العربية وخطابها التنويري[٣]، واستعانت

---

(١) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٢٠-٢١.

(٢) قصتي مع الحجاب: بين حصار القراءات السلفية وبراءة القرآن-للطيفة الحياة، مقالة نشرت في كتاب (الحجاب) الصادر ضمن سلسلة (دفاتر ثقافية)، ص١٥٠-١٥٣.

(٣) انظر: أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات- لكمال عبد اللطيف، ص١٠٣، ومدخل إلى النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص١٠، والمرأة والحداثة من الاضطهاد إلى الاستلاب- لمصطفى الولي، =

النسويات بالأدوات المنهجية الجديدة لمواجهة أو «محاصرة الآليات التقليدية المحافظة، والمعززة لنمط التفكير المناهض للنساء»[1].

وسواء في هذا النسوية العلمانية وما يسمى بالنسوية الإسلامية. تذكر إقبال الغربي[2] أن «أبرز النساء المدافعات عن الإسلام النسوي يوظفن العلوم الحديثة مثل تاريخ الأديان، ومثل اللسانيات، والأديان المقارنة، للتأكيد على أن هذه الأديان ليست متعالية على المكان والزمان، وأنه بمقدورنا أن نغير وأن نطور هذه القراءات في اتجاه القراءة التقدمية النسوية»[3].

وتشير أميمة أبو بكر إلى أن الفارق الأساسي بين النسوية الإسلامية

= بحث نشر في كتاب (المرأة وقضاياها: دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية)، ص١٧٠، والحركة النسوية الإسلامية: حقائق وتحديات- لرضا متمسك، دراسة نشرت في الكتاب السابق، والمرأة في الفكر العربي المعاصر، ص١٣٨-١٣٩، والتأسيس لفكر نسوي: تجربة فاطمة المرنيسي اختيارًا- لرفقة دودين، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن، على الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=.

(١) المرأة في الفكر العربي المعاصر- لكمال عبد اللطيف، ص١٣٩.

(٢) كاتبة تونسية وأستاذة علم النفس الديني والإنثروبولوجيا في المعهد الأعلى لأصول الدين بجامعة الزيتونة، ولدت عام (١٩٦٠م)، أتمت دراستها الجامعية في تونس وحصلت على الماجستير والدكتوراه من جامعة السوربون بباريس، رئيسة تحرير مجلة التنوير الصادرة عن المعهد الأعلى لأصول الدين بجامعة الزيتونة، وعضو وحدة بحث (علوم القرآن) بجامعة الزيتونة، وعضو في عدد من اللجان المحلية التونسية والدولية المهتمة بالمرأة.

(٣) قراءة نسوية للشريعة، مقابلة أجراها جمال العرفاوي مع إقبال الغربي، ونشرت في موقع مغاربية على الشبكة، على الرابط:

http://magharebia.com/ar/articles/awi/features/2007/11/25/feature-02.

والنسويات الأُول اللواتي يمثلن جذور النسوية الإسلامية كهدى شعراوي[1]، ونظيرة زين الدين، وملك حفني ناصف[2] وغيرهن، هو فارق منهجي تمثل في غياب «التنظير المباشر والمناهج التحليلية المتعمقة للمصادر الرئيسة والمسميات؛ من أجل طرح رؤية تجديدية شاملة حول قضايا المرأة في منظومة الفكر والعلوم الدينية»[3].

ورغم الحضور الطاغي للمناهج الحديثة في الأعمال النسوية فلا تتردد النسويات حتى العلمانيات منهن في توظيف أدوات المنظومة الفقهية نفسها في الانتصار لآرائهن، رغم رفضهن لتلك المنظومة ذات (الصبغة الذكورية) بحسب وصفهن.

وفيما يلي عرضٌ لأبرز المنطلقات المنهجية للخطاب النسوي العلماني، والإسلامي:

---

(١) رائدة نسوية ووجيهة مصرية، ولدت في عام (١٨٩٧م) في المنيا بمصر، قرأت القرآن وانتقلت مع والديها إلى القاهرة، وتعلمت العلوم والموسيقى، تزوجت علي باشا أحد أعضاء الجمعية التشريعية، وترأست الحركة النسائية بمصر، شاركت في الثورة المصرية عام (١٩١٩م)، وتقدمت الصفوف سافرة وكانت أول مصرية مسلمة تخلع الحجاب، توفيت بالقاهرة عام (١٩٤٧م)، وجُمعت أعمالها في كتاب بعنوان (ذكرى فقيدة العروبة).

(٢) كاتبة وشاعرة وخطيبة ولدت عام (١٨٨٦م) في القاهرة، تعلمت في المدارس المصرية وأحرزت الدبلوم في العلوم وأتقنت الإنجليزية والفرنسية، واشتغلت بالتعليم بالمدارس الأميرية، توفيت في القاهرة عام (١٩١٨م)، من مؤلفاتها: (النسائيات).

(٣) لماذا نحتاج إلى نسوية من منظور إسلامي، ص٤.

التاريخية:

التاريخية: «مذهبٌ أو نزعة تقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي»[١].

والتاريخية بالأصل غربية المنشأ، وقد عرفها آلان تورين بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في «إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضًا»[٢].

ومن أبرز من كتب في التاريخية وطبَّقها على النصوص الدينية والتراث الإسلامي من المفكرين المعاصرين محمد أركون[٣]، ومما ذكره في مفهوم التاريخية أنها تعني «التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان»[٤].

وقد نهض مترجم نصوص أركون إلى العربية بشرح مراد أركون بالتاريخية الواردة في مواضع عدة من كتاباته بقوله: «المقصود بالتاريخية هنا (وفي كل مكان) الأصل التاريخي للتصرفات والمعطيات والحوادث التي تقدم وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ»[٥].

---

(١) المعجم الفلسفي- ليوسف كرم ومراد وهبة ويوسف شلالة، ص٣٣.

(٢) الفكر الإسلامي: قراءة علمية- لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص١١٦.

(٣) مفكر وباحث جزائري ولد في قرية تاوريت بالجزائر عام (١٩٢٨م)، أنهى تحصيله الجامعي في الجزائر وتابع دراسته في السوربون بباريس وحصل على شهادة الأستاذية منها بفضل تدخل المستشرق لويس ماسينون، اهتم أركون بدراسة الفكر الإسلامي، والمقاربة التاريخية للقرآن، توفي عام (٢٠١٠م) من مؤلفاته: (الفكر الإسلامي: قراءة علمية).

(٤) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص٢٦.

(٥) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص٢٠.

وممن تناول التاريخية أيضًا علي حرب، وقد عرفها بقوله: «التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدنيوية، كما تعني خصوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»[1].

والتاريخية وفقًا للمعاني السابقة لا تقتصر على النتاج البشري، وقد امتدت للنص الديني نفسه فحكمت بنسبية أحكامه، وتصوراته، ومسائله العقدية، وآدابه، وقصَرت صلاحيتها على زمانها، وبيئتها الاجتماعية فقط[2].

والقول بالتاريخية من أهم مكونات الخطاب الحداثي بصفة عامة، وتأسيسها من أهم أهدافه أيضًا، وقد أدى التوسع بالقول بالتاريخية وسحبها على كافة المجالات -بما فيها النص الديني- للانفصال عن النص الديني ورفضه بوصفه مرجعية أساسية، وأُسند هذا الرفض للقراءة الإبستمولوجية للنص[3].

وقد استخدم الخطاب النسوي بمنظوريه العلماني والإسلامي القراءة التاريخية للأحكام الإسلامية، باعتبارها القراءة الموكولة بتجاوز العراقيل الحائلة بين الإسلام ومكاسب الحداثة، وتُشيد فريدة النقاش بدور الفكر

---

(١) نقد النص، ص٥٦.

(٢) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر- لمرزوق العمري، ص١٢.

(٣) انظر: المرجع السابق.

العلماني في التعاطي مع النصوص الإسلامية بقولها: «لقد رد الفكر العلماني ردودًا بليغة ودون أي حرج على الأسئلة جميعًا، وهو يستنبط قواعد علمانية متينة للإسلام، وذلك حين بيَّن بقراءاته التاريخية للنصوص، وإقراره بأن إرثنا الثقافي أوسع من الدين وأشمل، وإزالته العلمية لا الشكلية للتناقض بين مقاصد الشريعة ومبادئها العامة من جهة، وبين مبدأ المساواة بين البشر جميعًا. أي الفكرة الجوهرية التي يقوم عليها الميثاق العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقية الدولية لإلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، وإن كانت الأخيرة ليست نبتًا دينيًا، ولكن محصلة جهد البشرية كلها، من كل الديانات والأعراف والملل، وتتويجًا لمستوى التطور الذي بلغته»[١].

وتتلخص وجهة النظر النسوية المتصلة بهذه القضية لدى رجاء بن سلامة في أن «الوعي بالتاريخ وعيٌ بالنسبية، والوعي بالنسبية وعيٌ بالحدود، وما ينظم علاقات الناس في الدنيا مبصومٌ بالدنيوية، وإن كان ينطق باسم الدين، مبصومٌ بانتمائه إلى زمانه. ولذلك فلا بد من مواصلة بيان تاريخية الأحكام الفقهية، ولاسيما تلك المتعلقة بمجال المعاملات، ولاسيما تلك المتصلة بالمراتبية الاجتماعية، وبتقسيم الأدوار الاجتماعية»[٢].

وتعيب رجاء بن سلامة المواقف التأويلية التي لا تقول بالتاريخية وإن اتفقت مع الطرح العلماني في النتيجة بقولها: «إن أصحاب الموقف التأويلي -تقصد أصحاب التأويل المقاصدي للحجاب- لا يضربون أي عصفور، ولا

(١) حدائق النساء، ص٣٨، بتصرف يسير.

(٢) أهلية المرأة للمشاركة السياسية في الخطابات الدينية المعاصرة-لرجاء بن سلامة، ورقة عمل نشرت في كتاب (النساء في الخطاب العربي المعاصر)، ص١١٣.

يصيبون أي هدف، لأن الإنكار -إنكار السياق التاريخي، أو إنكار مقررات النص القرآني- لا يمكن في رأينا أن يؤسس فكرًا دينيًا جديدًا وعلاقة جديدة بالدين، بل ربما زاد في تأجيج الأوهام، أوهام خلود الشريعة ولا تاريخيتها، وربما فاقم سوء الفهم بين دعاة الحجاب ومناهضيه»[1].

وتعلن رجاء بن سلامة عن خيارها التأويلي القائل بالتاريخية بقولها: «إننا نُفضل الموقف التأويلي الذي لا يُخفي الحقيقة عن الناس، أي لا يخفي ما في النص من أحكام نسبية تاريخية ترتبط بوضعيات تنبني على التمايز الطبقي والجنسي، وهي وضعيات كانت مقبولة وفق المعيارية الإسلامية وغير الإسلامية القديمة، وأصبحت اليوم إشكالية. أصبحت اليوم تتعارض مع طموح الأفراد والجماعات إلى المزيد من المساواة والكرامة والحرية.

إن الانطلاق من واقع النسبية التاريخية، ومن تنزيل الحجاب في نسيجه العلائقي الاجتماعي القديم، يجعلنا نقر أن الحجاب بنوعيه الفضائي والجسدي، وبتضاعف الجسدي منه إلى خمار وجلباب فوق الخمار، مقوم أساسي من مقومات الوضعية الدونية للمرأة ...»[2].

وحول تاريخية الخطاب القرآني ومنظومته الشرعية والأخلاقية وأثرها القديم والمعاصر، تطلق آمال قرامي أحكامًا تعميمية، فتقول: «إن خضوع المتلقين للخطاب كان في الماضي على ما يبدو عميقًا وعفويًا ودائمًا، أما اليوم فإن الأمر تغير إذ لم يعد التأثر بالخطاب القرآني والخضوع للأوامر التي تنص عليها الشريعة هو نفسه؛ فتلقي الخطاب مرتبط في الواقع بمضمونه

---

(١) بنيان الفحولة، ص٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص٨٧.

وبالسياق التاريخي الثقافي الذي ظهر فيه، فإذا ما تغيرت الشروط الاجتماعية والمادية للوجود، خضعت الأخلاق ومنظومة القيم السائدة هي أيضًا للتغيير»[1].

ونقرأ الموقف نفسه -من التاريخية- لدى عدد من النسويات العلمانيات[2]، أما النسويات الإسلاميات فقد اختلفت مواقفهن من التاريخية بين من يطبقنها على النص الديني وهن الأغلب[3]، وبين من يرين قصرها على نصوص التراث الإسلامي (الفقه، والتفسير، . . .)، ويختلف في هذا موقف بعض النسويات الإسلاميات في مصر تجاه تاريخية نصوص الوحي عن النسويات الإسلاميات في إيران والمهجر، إذ تطرح أماني صالح -مثلًا- تساؤلات منهجية هامة تجاه تجارب نسويات المهجر في هذا الشأن، كما تختلف معهن في مسائل أخرى لكنها تعلن بلا مواربة انتماءها للخط العام للنسوية الإسلامية. كما يختلف موقف النسويات الإسلاميات في مصر تجاه الحجاب عن بقية النسويات في بلدان أخرى من العالم الإسلامي فلم

---

(١) الإسلام الآسيوي، ص١٨٥.

(٢) راجع: الحجاب: رؤية عصرية- لإقبال بركة، ص٩٢-٩٣، ١٠٠، وحدائق النساء- لفريدة النقاش، ص٣٤٩، والإسلام والحجاب-لخديجة صبار، ص١٠٨-١٠٩، والإسلام والجنوسة- لليلى أحمد، ص٧٠-٧٢، وتاريخية التفسير الإسلامي-لنائلة السليني، ص٣٣.

(٣) راجع: النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية- لرفعت حسن، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢١٦، وبحث في القرآن والجنسانية- لآمنة ودود، دراسة نشرت في الكتاب السابق، ص٢٦٦-٢٦٧، وهل تتساوى النساء والرجال أمام الله- نشرة صادرة عن حركة (أخوات في الإسلام)، ونشرت في الكتاب السابق، ص٢٠٥.

تطرح نسويات مصر شرعية الحجاب على طاولة البحث، بينما تعتقد آمنة ودود ونعمت برزنجي عدم شرعيته رغم ارتدائهن لغطاء يحجب الرأس جزئيًا فقط، وتتفق معهن زيبا مير حسيني وزينة أنور في عدم شرعية الحجاب، لكنهما لا ترتديان الحجاب مطلقًا[1].

وعودًا للتاريخية فقد أشارت النسوية العلمانية آمال قرامي لإدراك النسويات الإسلاميات إلى أهمية التاريخية في مشروعهن التحرري بقولها: «وعلى غرار آمنة ودود اعتبرت فئة من الباحثات المسلمات في أوروبا أن الشجاعة باتت اليوم مطلوبة أكثر من الكفاءة العلمية؛ فقد آن الأوان لإيقاف العمل ببعض الآيات كآية ضرب النساء -في [سورة النساء: ٣٤]- قياسًا على آيات العبودية التي توقَّف العمل بها لاختلاف الزمان وتغير الأحوال، وهذا يعني أن الأحكام ليست كلها ثابتة بالضرورة، بل هي قابلة للمراجعة بسبب تغير الزمان والمكان»[2].

وتشير إقبال الغربي إلى أهمية التاريخية في مشروع النسوية الإسلامية بقولها: «الإسلام النسوي يتوخى القراءة التاريخية، أي القراءة النسبية وهو يقطع مع القراءة الحرفية للنص المقدس، يعني: أن نأخذ هذه الآيات في

---

(١) راجع: اتجاهات وتيارات في البحث النسوي المعاصر- لأميمة أبو بكر، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية) ص٣٨٣، والتاريخية هل هي منهج للاجتهاد في النص أم للخروج على النص: نموذج نصر حامد أبو زيد-لأماني صالح، ورقة عمل نشرت في كتاب (مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة نحو منظور حضاري)، ص٢٩٢.

(٢) اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية- لآمال قرامي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية الإسلامية: الجهاد من أجل العدالة)، ص٢٠.

سياقها التاريخي والجغرافي، ونعتبر أن هناك غائيات للإسلام ليست صالحة في كل زمان ومكان، وليست متعالية عن واقعها الحالي، المهم أن نصالح الإسلام اليوم مع القيم الكونية فالمساواة بين الجنسين أصبحت قيمة مهمة وثابتة في حياتنا المعاصرة»[1].

كما ترى أسماء المرابط أن موضوعات كالقوامة وعدم المساواة في الإرث وغيرها مرتبطة بظرفيتها الزمانية والمكانية، وهي لم تعد ملائمة لواقعنا المعاصر[2]، وتقول: «ليس هناك أمر نهائي أو مغلق، بل ينبغي على العكس وضع الأمور في سياقاتها مع استحضارنا للمقاصد الكبرى للرسالة الروحية»[3].

ومن نفس المنطلق تكتب نسوية أخرى حول الحكمة من وقوف صفوف النساء في الصلاة خلف صفوف الرجال زمن النبوة لتخبرنا بأن هذا الحكم -الظرفي والتاريخي- هو نتيجة تفشي الخيانة بين الأزواج والزوجات في مجتمع الجاهلية وآثارها الباقية في مجتمع الصحابة والصحابيات، فتقول: «تشير أغلب المصادر إلى أن المرأة كانت كالرجل في المجتمع العربي ما قبل الإسلام، تتمتع بحرية جنسية، تبدَّت بالزيجات المتكررة لذوات الحسب والنسب، وبلغت حدود الفوضى الاجتماعية بالنسبة لنساء العامة بانتشار

---

(١) قراءة نسوية للشريعة، مقابلة أجراها جمال العرفاوي مع إقبال الغربي، ونشرت في موقع صحيفة مغاربية على الشبكة، على الرابط:

ttp://magharebia.com/ar/articles/awi/features/2007/11/25/feature-02.

(٢) الإسلام والمرأة: الطريق الثالث، ص٥٥-٥٦، ١٠٤-١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٥.

الخيانة الزوجية»[١]. ثم تقول: «وعلى أساس ذلك كانت حكمة أن تُفصل صفوف الرجال عن صفوف النساء في الصلاة، وأن تقف النساء في صفوف خلف الرجال، لما كان سائدًا من التحرش واختلاس النظر، فالقاعدة على ما يبدو في مجتمع شبه الجزيرة قبل الإسلام هي الخيانة لا الإخلاص الزوجي»[٢].

وهكذا فقد أدت مثل هذه الآراء القائمة على مفهوم المساواة وفقًا للمنظور النسوي والنسبية التاريخية إلى تسويغ الصلاة المختلطة حيث يختلط الرجال بالنساء ويصلي بعضهم إلى جانب بعض في الصف باعتبار عصرنا -من المنظور النسوي- متقدمًا أخلاقيًا نسبة لمجتمع الصحابة والصحابيات، كما في صلاة الجمعة الشهيرة التي تولت إمامتها آمنة ودود في مؤتمر النسوية الإسلامية ووصفتها إحدى النسويات بأنها: «لحظة عجَّت بمعانٍ رمزية ومشاعر قوية»[٣].

التفكيك (التقويض):

التفكيك هو الترجمة العربية للمصطلح الذي أطلقه جاك دريدا[٤] على

---

(١) الإسلام والمرأة: قراءة نسوية في أسس قانون الأحوال الشخصية-لميّة الرحبي، ص٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص٥٥.

(٣) النسوية الإسلامية في الدول الأوروبية الناطقة بالفرنسية-لمليكة حميدي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص١١٤.

(٤) فيلسوف فرنسي ولد عام (١٩٣٠م)، وهو واضع نظرية التفكيك في النقد الأدبي، وتشمل نظريته معرفة كيفية بناء النص لكشف المعاني الخفية والافتراضات التي وضعها الكاتب، تأثر تحليله اللغوي بالفلاسفة الألمان مثل: فريدرك نيتشة، وأدموند هوسرل، ومارتن هيدجر، واللغوي السويسري فرديناند دي سوسير، من مؤلفاته: (المحادثة والكتابة).

القراءة النقدية المزدوجة التي اتبعها في مهاجمته لماورائيات الفكر الغربي منذ بداية تشكله وحتى يومنا هذا، ويرى بعض النقاد أن التقويض هو الترجمة الأقرب لحقيقة مصطلح دريدا من التفكيك؛ إذ التقويض لا يقبل مقولة (البناء بعد التفكيك)، ففكرة البناء تتنافى مع غرض دريدا، وتصريحاته تجاه ما ورائيات الفكر الغربي؛ حيث يرى أنه بناء يجب تقويضه، ولا يرى دريدا في التقويض هدمًا بالمعنى السلبي بل يمثل لديه عملية إيجابية رغم ما تنطوي عليه هذه الفكرة من مفارقة. والقراءة التقويضية هي قراءة مزدوجة تبدأ بقراءة النص قراءة تقليدية لاستخراج معانيه الواضحة وتتلوه بقراءة معاكسة تفضح تناقضاته؛ بهدف إيجاد شرخ بين ما يقوله النص وما يخفيه. فهي حركة مزدوجة تخل بالنظام أو تفسد الترتيب، وتعيد الترتيب أيضًا في وقت واحد، ولذا يرى بعضهم أن التفكيكية ليست منهجًا لأن دريدا ضد فخ المنهجية. وقد طبق دريدا هذه القراءة على الفكر الغربي؛ إذ يراه فكرًا يقوم على ثنائيات ضدية عدائية، كالعقل والعاطفة، والذات والآخر، والرجل والمرأة، فيمنح الامتياز والفوقية للطرف الأول، ويُلقي بالدونية والهامشية على الطرف الثاني[1].

وقد تأثر الخطاب النسوي الغربي بأفكار دريدا القائمة على الشك، ورفْض التقاليد، والطعن في الثوابت، وأصبح التفكيك أساسًا من الأسس المنهجية للنسوية؛ لما قدمته فلسفة التفكيك من حجج خدمت النقد النسوي

---

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي- لميجان الرويلي وسعد البازعي، ص١٠٧-١٠٩، واسترايجية تفكيك الميتافيزيقيا: حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة- لجاك دريدا، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، ص٥-٨، والنظرية الأدبية المعاصرة- لرامان سلدن، ترجمة: جابر عصفور، ص١٤٧-١٦٦.

وشككت في الإرث الثقافي المكرِّس للتمييز بين الجنسين، وتحدت هذه الحجج الروابط التقليدية بين الثنائيات الضدية، كما تحدت أفكار الوحدة والتكامل. واستلهمت المنظرات النسويات نموذج دريدا الذي يرى أن الهياكل الثنائية ستظل دائمًا تميز أحد الزوجين على الآخر، كتمييز المذكر عن المؤنث. وعوضًا عن محاولة تمييز المؤنث مثلما حاولت الحركات التحررية النسوية أن تفعل أول الأمر، اتجهت مفكرات النسوية المتأخرة (ما بعد النسوية) لزعزعة الهياكل الأساسية التي تنهض عليها هذه الثنائية، كما طرحت المنظرات فكرة دريدا القائلة بأن تصورات الخطاب الفلسفي الغربي عن المرأة تشكلت نتيجة لتلك الضدية الثنائية بين الذكر والأنثى[١].

وتأثر الخطاب النسوي في العالم الإسلامي بالمثل بأفكار دريدا والتجربة النسوية الغربية في توظيف التفكيك في خدمة الإيديولوجيا النسوية، ودعت النسويات الممثلات لما بعد النسوية لعدم الاكتفاء بمواصلة إثبات تاريخية الأحكام الإسلامية، ولا بد من دعم هذا الجهد بتفكيك التراث استجابة لمتطلبات الحداثة[٢]؛ إذ «الحداثة حركة تعرية وتعرٍّ. إنها وضعية

---

(١) انظر: الحركة النسوية الثقافية مقابل ما بعد البنيوية-لليندا آلكوف، مقالة نشرت في كتاب (النظرية النسوية: مقتطفات مختارة)، من تحرير: ويندي كيه كولمار وفرانسيس بارتوفيسكي،ترجمة: عماد إبراهيم، ص٣٣٤-٣٣٦، وقرأت لك: ما بعد النسوية- لصوفيا فوكا وربيكا رايت، ترجمة: جمال الجزيري، ص٥٩، ومدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص٧٢، والنسوية والنوع- لصوفيا فوكا، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، من تحرير:سارة جامبل، ص٩٤-٩٩، والأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي- لخديجة عزيزي، ص٢١٢، والنسوية والمواطنة-لريان فورث، ص٦٣-٦٤.

(٢) انظر: بنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص٩٧، ١٦٨.

نقدية تأويلية تُعرّض كل المسلمات في كل الميادين إلى الانهيار، وهي إذ تكون علاقة تأويلية بالتراث، تكون تعرِّيًا لبناه الرمزية اللاواعية، وتفككًا أليمًا ولكن لامناص منه، لأساطيره المؤسسة»[1].

ودعت النسويات لتوظيف المشروعات الفلسفية في عملية التفكيك وبخاصة تلك التي «تهدف إلى تفكيك المركزية العقلية القضيبية كما هو الشأن بالنسبة إلى جاك دريدا»[2].

وترى النسويات أن تغيير البُنى الذهنية في المجتمع يدفع لاستخدام التفكيك بوصفه أحد أدوات التغيير، «فكتب التراث في حاجة لقراءة تفكيكية؛ نظرًا إلى أنها تحدد المنظومة القيمية والاجتماعية والدينية للمجتمعات القديمة من جهة، ومازالت تمثل مرجعية المفكرين المحافظين اليوم، والذين ينافحون عن نظام إسلامي بطريركي من جهة ثانية . . .»[3].

وتقدم آمال قرامي قراءتها للتجربة النسوية الإسلامية داعية إلى إخضاعها هي أيضًا لقراءة تفكيكية بقولها: «إن لدخول النساء مجال المعرفة الدينية صلة ببناء الذكورة والأنوثة في المجتمعات الإسلامية، وتَشَكُّل صورة الرجل والمرأة، علاوة على طبيعة علاقة الرجال بالنساء في المؤسسة المعرفية عمومًا. وهي علاقات تنوس -تتحرك وتتذبذب- بين التشجيع والاحترام والإعجاب، والخوف والكره، والاحتقار والرغبة في ممارسة القوامة المعرفية، وهذه العلاقات الخاضعة لنظام الثنائيات المتقابلة: العقل/

---

(١) المرجع السابق، ص١٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص٩٧.

(٣) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٢١-٢٢.

العاطفة، الرصانة/ الانفعال، الخارج/ الداخل، .... تفرض على المنشغلين بسوسيولوجيا المعرفة وبالدراسات الذكورية تفكيك البُنى الذهنية، وتحليل خصائص المتخيل الإسلامي لبيان الأسباب التي تجعل دخول المرأة مجال المعرفة الدينية أمرًا غير مرحَّبٍ به، ومثيرًا لقلق الرجال»[١].

وتفكيكية نسويات العالم الإسلامي هي في الواقع تطبيقات تأويلية للتفكيك وليست بعمق وغزارة وتعقيد المنجز الغربي، ومثلها تطبيقاتهن لبقية المنطلقات الإجرائية، ومن هنا نلحظ التفاوت في القراءات التفكيكية النسوية العربية بين قراءات تفكيكية تبحث عن إسقاطاتها في التراث، وقراءات بالمعنى العام والسطحي للتفكيك والتي تمعن النسويات من خلالها في تكريس الشك في طروحاتهن؛ شكًا سيق لغاية، هي الحفاظ على مكتسبات الحداثة، وفي هذا تقول ألفة يوسف في كتابها (حيرة مسلمة): «إننا لا نريد تقديم أجوبة جاهزة نهائية، وننتمي إلى السؤال قبل الجواب، والحيرة قبل الاطمئنان. إننا نود أن نرمي حجرًا فكريًا فيما ركد واستقر من قراءات بشرية غدت بفعل الزمان مسلَّمات مقدسة لا تقبل النقاش، ولا تستدعي التحقيق، ولا شك أن الفكر الراكد في حاجة إلى من يحاوره ويحركه ويناقشه حتى لا يتحول إلى فكرٍ آسنٍ عفن يهدد الفكر الحر الحديث، ومكتسبات حقوق الإنسان»[٢].

وتتخطى الكاتبة نفسها حاجز الطرح النخبوي في كتابها السابق، لتبث

---

(١) اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية- لآمال قرامي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية الإسلامية: الجهاد من أجل العدالة)، ص٣٥.

(٢) حيرة مسلمة: في الميراث والزواج والمثلية الجنسية، ص١٠.

الشكوك بين عامة القراء في سلسلة كتيبات (جيب) أعدت للشباب، وتناولت أحكامًا دينية مثل الحجاب، وتعدد الزوجات، وزواج المسلمة بالكتابي، والخمر، والإعدام، والمثلية الجنسية، صدرتها المؤلفة بقولها: «إننا بهذه السلسلة المبسطة لا نسعى إلى تقديم جواب نهائي؛ لأننا نؤمن أن لكل شخص جوابه، وأن لكل مقام مقاله، ونحن بذلك نخالف الكتيبات التي تدعي تقديم حقيقة والتي يتموضع كاتبها موضع العالم مطلقًا، وقارئها موضع المتقبل المطلق»[1].

الجنوسة (الجندر):

يوصف مصطلح الجندر بأنه من أعقد المفاهيم في اللغة الإنجليزية وأكثرها تقلقلًا وتغيرًا؛ لكونه ينتج باستمرار ظلالًا جديدة. وتعود مفردة الجندر إلى أصل لاتيني يعني النوع، أو الأصل (genus)، ثم تحدرت سلاليًا عبر اللغة الفرنسية في مفردة (gendre) التي تعني النوع أو الجنس. والجنوسة هي الترجمة العربية للجندر، وهو مفهومٌ تمحورت حوله الدراسات النسائية في جميع المجالات، الطبية، والقانونية والأدبية، والتعليمية، والدينية، والفنية، والاقتصادية، والسياسية . . .، مفهومٌ يبرز في كل مكان -على حد وصف أحد الباحثين- مما جعله بؤرة للدراسات (عبر التخصصية) في الجامعات الغربية؛ إذ استخدم المفهوم بوصفه أداة تحليلية تكشف التحيزات المسبقة ضد الأنثى في الثقافات بعامة، والثقافة الغربية بوجه خاص[2].

---

(١) في زواج المسلمة بالكتابي، كتيب صادر ضمن سلسلة (والله أعلم)، ص٦-٧.

(٢) انظر: الجنوسة (الجندر)- لديفد غلوفر وكورا كابلان، ترجمة: عدنان حسن، =

ويشير المصطلح إلى أن الاختلافات بين الجنسين، والتميز الجنوسي يرجعان للتركيبة الاجتماعية الثقافية، لا إلى الطبيعة البيولوجية القائمة على الجنس (ذكر، أنثى). فمفاهيم الذكورة والأنوثة نفسها صناعة اجتماعية ثقافية، وهي الفكرة التي تتعارض مع المعتقدات الشائعة سابقًا، والتي تحيل الفروق بين الجنسين إلى أساس بيولوجي بالضرورة[١].

وقد ولدت مقولة الجنوسة من رحم الدراسات النسوية، وتعد سيمون دي بوفوار أول من لفت النظر للاختلاف بين الجنسين[٢] بمقولتها المعروفة لا تولد المرأة امرأة بل تصبح كذلك[٣].

أما مصطلح (الجندر) فقد سكَّه عالم النفس روبرت ستولر[٤] الذي ميز المعاني الاجتماعية والنفسية للذكورة والأنوثة عن الأسس البيولوجية[٥].

= ص٧، ودليل الناقد الأدبي- لميجان الرويلي وسعد البازعي، ص١٤٩-١٥٠، والاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية- لآمال قرامي، ص١٤.

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي، ص١٥٠-١٥١، والاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص١٤، ومفاتيح اصطلاحية-لطوني بينيت وآخرين، ص٢٦٢-٢٦٦، والأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي- لخديجة عزيزي، ص٣١، والجنوسة (الجندر)، ص٣٢.

(٢) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص١٤-١٥، ومدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص٤٣، والأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص٣١.

(٣) راجع: الجنس الآخر- لسيمون دري بوفوار، ص٦١، وقد وجدت معنى المقولة لا نصَّها في الترجمة التي نقلت عنها.

(٤) أستاذ الطب النفسي بجامعة كاليفورنيا، ولد عام (١٩٢٤م) في نيويورك، اهتم بالتحليل النفسي وأبحاث الهوية الجنسانية وطور نظرياته فيها، توفي بلوس أنجلوس عام (١٩٩١م)، من مؤلفاته: (الجنس في تنمية الذكورة والأنوثة).

(٥) انظر: مدخل إلى نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، ص٤٤.

وعند النسويات الغربيات لم تكن الجنوسة أمرًا خاصًا ببعض المجتمعات؛ فجميع المجتمعات تُفاضل وتميز بين الجنسين في التقييم والتعامل لتكوّن منظومة جنوسة[1].

ولا تمثل الجنوسة للنسويات أداة للتحليل فقط، بل أداة لتفكيك البُنى المنتجة للتمييز، وقد مكنتهن من خلخلة مفاهيم الأنوثة والذكورة، وموقع المرأة داخل النظام الاجتماعي[2].

وأسهمت المنظرات النسويات الغربيات في تطوير مصطلح الجندر من خلال النظريات اللغوية التي أثَّرت في النسويات المهتمات بفلسفة اللغة، كنظرية المنطوقات الأدائية ونظرية أفعال الكلام والتي دفعت بجوديث بتلر[3] لنقل هذه النظريات إلى حقل الدراسات النسوية ودراسة الجنس، وتحديدًا ثنائية اللغة الإخبارية واللغة الأدائية أو لغة الفعل، فقدمت ثلاث دراسات متتالية جسدت الثورة النسوية الجديدة وعبرت عنها، وهي تقترح أن يتم النظر إلى الجنس بوصفه أداء، بمعنى أنه لا يقوم على ماهية الإنسان بل فعله، فالرجل ليس ماهيته بل فعله، حالة يقوم بها، وجملة بنت أو ولد هي جملة

---

(١) انظر: مفاتيح اصطلاحية، ص٢٦٣، وتحت عيون الغرب: منح دراسية لتعليم النسوية وخطابات استعمارية- لشاندرا موهانتي، مقالة نشرت في كتاب (النظرية النسوية: مقتطفات مختارة)، ص٢٨٩.

(٢) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص١٤،ومدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، ص٤٣، والنقد الجندري: تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية- لعبد النور إدريس، ص٩٢.

(٣) فيلسوفة ومنظرة أمريكية ولدت عام (١٩٥٦م) تعتبر مشكلة الجنوسة النص التأسيسي لنظرية المثليين.

إخبارية أكثر منها أدائية لأنها تحتمل الصدق أو الكذب، وما يحدد جنس المولود هو الوعد بأن يتصرف بناءً على الدور الذي حددته له التقاليد، ولذا فإن ما يحدد جنس المولود هو سلوكه المتكرر فإن أتى بأفعال امرأة كان كذلك والعكس صحيح -برأيها-، ومن هنا تقترح جوديث بتلر تأخير تسمية المولود حتى يكبر ويتحدد جنسه[1].

وقد ارتبط الجندر بالسياسة في العالم الإسلامي فتم توظيف المفهوم سياسيًا، وتصف إحدى الباحثات بمعهد الدراسات الشرقية والإفريقية هذا الأمر بوصفه ظاهرة فتقول: «أُطلق على هذه الظاهرة اسم نشاطية جندرية بتحفيز من الجهات المانحة»[2]، وتشير إلى «رفع معدل تسييس الجندر إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر (٢٠٠١م)، وما تلاها من حرب على الإرهاب»[3].

وقد أفادت نسويات العالم الإسلامي بمنظوريهما العلماني والإسلامي من المفهوم على المستوى النظري واستعملنه في تحليلاتهن لوضع المرأة، وأشرن لأهميته للبحث النسوي، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «البحث في الجندر يمكننا من تعويض الماهوية البيولوجية بالبنائية الثقافية، بحيث يتبين

---

(١) انظر: من مشكلة الجنوسة: الحركة النسوية وتدمير/ تلطيخ الهوية- لجوديث بتلر، مقالة نشرت في كتاب (النظرية النسوية: مقتطفات مختارة)، ص٣٩١-٣٩٩، والفلسفة النسوية-لإبراهيم طلبة، ص٧٦- ٧٩.

(٢) بين النسوية والهندسة الاجتماعية: نشاطية جندرية دولية ذات مسار مضطرب-لدنيز كنديوتي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٢١٥.

(٣) المرجع السابق.

لنا أن الاختلاف بين الرجل والمرأة مبني ثقافيًا وإيديولوجيًا وليس حتمية بيولوجية»[١].

وتذكر رجاء بن سلامة مستندها المعرفي المشكّك في حقيقة الاختلاف بين الجنسين نفسه فتقول: «إن الدراسات الغربية الحديثة تبين أن الجنس نفسه نتيجة بناء ثقافي وتصورات متحولة، بحيث لا يوجد الجنس باعتباره معطى بيولوجيًا محضًا»[٢]. وعلى هذا الأساس ترى رجاء بن سلامة أن مقولة الاختلاف الجنسي مقولة خاوية لا يمكن التفكير بها دون ملئها باعتبارات جنسية تكرس هيمنة جنس على الآخر «ولذا فمن الأفضل أن لا نقول لأطفالنا هناك جنسان: ذكر وأنثى، بل أن نقول لهم: الإنسان في أي مكان يولد فيكون أنثى أو ذكر أو غير ذلك»[٣].

وتقول عزة شرارة بيضون[٤]: «أن نتبنى المقاربة الجندرية يعني أن ننظر إلى الواقع الاجتماعي من منظور جندري، أو بعدسة جندرية، هذا يعني أن ننتبه إلى كون العالم خاضعًا لأحكام الجندر(مجندرًا)، وأن نتعرف تاليًا على

---

(١) إفراط الجندر-لرجاء بن سلامة، بحث نشر في كتاب (التذكير والتأنيث: الجندر)، الصادر ضمن سلسلة (مفاهيم عالمية)، بإشراف نادية التازي، ص١٤.

(٢) بنيان الفحولة، ص١٤٠.

(٣) أهلية المرأة للمشاركة في الخطابات الدينية المعاصرة- ورقة عمل نشرت في كتاب (النساء في الخطاب العربي المعاصر)، ص١١٥.

(٤) أستاذة علم النفس الاجتماعي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة اللبنانية، عضو مؤسس في تجمع الباحثات اللبنانيات، وعضو في (الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية)، مستشارة لدى منظمات محلية ودولية في شؤون المرأة والجندر، من مؤلفاتها: (الرجولة وتغير أحوال النساء).

الدور الذي يلعبه الجندر في مجمل مناحي الحياة الاجتماعية»[١].

وتشرح إحداهن مكاسب التحليل الجنوسي فيما يتصل بقضايا المرأة بقولها: «إن المنهج الجديد الذي أطلقته حزمة المفاهيم والأدوات النظرية والمقاربات التطبيقية المرتبطة بالنوع الاجتماعي (الجندر) قد رتب إعادة نظر كلية بقضايا النساء . . . وتكمن أهمية هذا المفهوم في كونه أنجز فصلًا عامًا ما بين الثابت والمتغير في العلاقة بين الرجل والمرأة، فإذا كانت البيولوجيا موضوعًا ثابتًا لا يتأثر بالإرادة الإنسانية؛ فإن الأدوار الاجتماعية التي تنتجها العناصر المادية والمعنوية بالمجتمع، أي علاقات القوة هي ليست تلقائية، وإنما هي منظمة حسب الثقافات المختلفة، وهي بهذا المعنى قابلة للتغيير بحسب هذه الثقافات السائدة في زمن معين، وفي مكان معين»[٢].

وقد استخدمت النسويات الجنوسة في دراستهن للإسلام، فأوضحت مؤلفة كتاب (المرأة والجنوسة في الإسلام) هدفها من الدراسة في ثنايا كتابها، بقولها: «إن الهدف الذي أسعى إليه هنا هو التعرف على إيديولوجيا الجنوسة في ذلك العصر، وكذلك الفرضيات حول النساء والعلاقات بين الجنسين، والتي تؤثر بدورها وبصورة غير مباشرة على النصوص، وعلى تفسيرات الإسلام كما تم التعبير عنها حينذاك»[٣].

وانعكست التحليلات الجندرية على الرؤية النسوية للأديان بوصفها

---

(١) الجندر: ماذا تقولين؟ الشائع والواقع في أحوال النساء، ص٥٧.

(٢) المرأة والجندر في الوطن العربي- لشيرين شكري، بحث نشر ضمن كتاب (المرأة والجندر: إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين)، ص٩٣-٩٤.

(٣) الإسلام والجنوسة- لليلى أحمد، ص٧٣.

تُشرِّع للتميز بين الجنسين استنادًا للاختلافات البيولوجية، فتقول فريدة النقاش: «رغم أن لفظ الإنسان أكثر الألفاظ تكرُرًا في القرآن الكريم، إلا أن وضع المرأة ومكانتها وحقوقها في النص المؤسسي جاءت متناقضة، وتراوحت بين المساواة بين الرجل والمرأة من حيث كونهما خُلقا من نفس واحدة، وبين وضع المرأة في مكانة أدنى. وكان السبب الرئيسي لتدني هذه المكانة هو جسدها ووظائفها البيولوجية، أي اختلافها الفسيولوجي عن الرجل، وهو الاختلاف الذي قنَّن له الفقه وعلوم التفسير التقليديين، على أساس أن الاختلاف لا يمكن أن يولد المساواة، وأن الإنسان هو الرجل في خاتمة المطاف، ومن المعروف أن كل الديانات السماوية التي تضمنت هذه الفكرة بطريقة أو بأخرى ولنفس الحيثيات تقريبًا؛ فقد تعاملت مع المسألة الأساسية في الفلسفة ونظرية المعرفة حول الوجود، أو الوعي، أو المادة والروح، من موقع أولوية الروح والوعي، وفي نظرها جميعًا أن الله هو روح العالم، وهو الموجود الأول الذي نشأت الخليقة بأمر منه، أي أن الإحساس والمدركات والوعي هي الوقائع الأولية وهي جميعًا رجولية ضمنًا بما أن الله مذكر»[١].

وانطلاقًا من الجندر كذلك تحدثت مؤلفة كتاب (الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية) عما سمته (مأسسة الجندر) في مجتمع الدعوة، وذلك عبر تناولها للأحاديث النبوية المؤسسة للاختلاف الثقافي، كالأحاديث المانعة للاختلاط، كما تحدثت عن جندرة العبادات[٢]؛ إذ إن

---

(١) حدائق النساء، ص٣٤٨.

(٢) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية- لآمال قرامي، ص١٩٩-٢٠٠، ٣٣٦، ٤٨٩-٤٩١.

كثيرًا من أحكام الصلاة -برأيها- صناعة اجتماعية ليست في القرآن، وأن مثل هذه الأحكام المؤسسة للجندرة كاختصاص الرجال بالتسبيح، والنساء بالتصفيق، تؤكد على أن المرأة «كائن دنيوي نادرًا ما يرتقي إلى عالم المقدس»[١].

كما قرأت بعض منظرات النسوية الإسلامية القرآن من منظور جنوسي، يقوم على تأويل التمييز الجنوسي الواقع في لغة القرآن وأحكامه؛ اتفاقًا مع المبادئ العامة للقرآن، والقائمة على المساواة المطلقة بين البشر، وصنفت أخريات عملهن هذا تحت مسمى (جهاد الجندر)[٢]، وعلى رأسهن آمنة ودود التي لم تزد في جهادها الجندري على أن جعلت القرآن حقلًا تطبيقيًا لمقولات الجندر، وفيه تقول: «الأنوثة والذكورة ليست خصائص خلقية مطبوعة في الفطرة الأساسية للذكور والإناث، كما أنها ليست مفاهيم تناولها القرآن أو أشار إليها. إنها خصائص محددة تنطبق على الإناث والذكور على التوالي على أساس الأدوار المحددة ثقافيًا فيما يتعلق بكيف ينبغي أن يعمل كل نوع، وقد تم تصويرها تصويرًا قويًا للغاية في تفاسير القرآن دون إثبات صريح للقرآن لمضامينها»[٣].

ويجب أن نقرن هنا بين هذه الرؤية والنصوص النبوية التي قسَّمت الأدوار التي ترفضها النسويات الإسلاميات، كحديث: (والمرأة راعية في

---

(١) المرجع السابق، ص٤٩١.

(٢) انظر: القرآن والمرأة- لآمنة ودود، ص٢٢-٤٠، والنسوية الإسلامية مكتسبات ومحاذير- لحنان إبراهيم، مقالة نشرت في مجلة (الروزنة) في العدد (العاشر) الصادر في شتاء (٢٠١٢م)، ص٥٥.

(٣) القرآن والمرأة، ص٥٧.

بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها)[1]، والأحاديث التي أشارت للطبيعة الفطرية للمرأة كحديث: (خلقت المرأة من ضلع)[2]، وهو حديث تتلافاه بعض النسويات بنسبته للميثولوجيا/الأسطورة لا للسُنة[3]، كقول إحداهن: «نرى أن الأسطورة في نصوصها المختلفة تحتفظ بالريادة التاريخية في هذا الإطار لاسيما في مسألة خلق المرأة من ضلع الرجل، فهي تكاد تتشابه في أساطير كثير من الثقافات»[4].

وقد شغلت قصة خلق المرأة منظرات النسوية الإسلامية فأعرضن عن السُنَّة وأعدن قراءة القرآن انطلاقًا من مفهوم الجندر، وجهدن لإثبات فكرة المساواة في عملية الخلق إلى حد أوصلهن للانحياز إلى الأنثى وفي هذا تقول أماني صالح: «وإذا كانت بعض القراءات الذكورية قد أشارت إلى خلق جسد حواء من آدم كإشارة إلى أصلية وجود الذات الذكرية وفرعية وجود الذات الأنثوية، فإن القراءة النسوية المقابلة يمكن أن تُحدث تعديلًا بالغًا في هذه القراءة المنحازة ودلالاتها»[5]. وتقدم أماني صالح قراءة نسوية بديلة

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، حديث رقم: (٨٩٣)، ص١٤٤.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الوصية بالنساء، حديث رقم: (٥١٨٦)، ص٩٢٦.

(٣) للاطلاع على صورة المرأة في السنة النبوية بعيدًا عن المنظور النسوي، راجع: صورة المرأة في الحديث النبوي- لرزان عبده الحكيم، وقد قدم للكتاب الشيخ نور الدين عتر.

(٤) المرأة السعودية بين الفقهي والاجتماعي- لفوزية باشطح، ص٢٢، وانظر: القرآن والنساء- لأسماء المرابط، ص٢٩-٣٤.

(٥) النسوية والمنظور الإسلامي، ورقة عمل نشرت في موقع جمعية دراسات المرأة والحضارة على الرابط:

http://www.aswic.org/ResearchDetails.aspx?Id = 23.

تكشف المسكوت عنه في التفسيرات الذكورية لقصة الخلق فتقول: «وهنا نكتشف أن النص القرآني يلمّح -والله أعلم- إلى أن النفس الأولى هي نفس أنثى، يقول سبحانه في الآية ١٨٨ من سورة الأعراف: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ﴾»[١].

وأماني صالح تتواصل في طرحها السابق مع طرح المنظرة الأولى للنسوية الإسلامية المسماة بالسيدة الإمام آمنة ودود التي تناولت قصة الخلق من نفس المنظور الجندري المقرر للمساواة فكتبت: «في وصف القرآن لخلق الإنسان لم يبدأ الله خلق الإنسان بالذكر، كما أنه لم يشر إلى أصول الجنس البشري بآدم، حتى أن القرآن لم يذكر أيضًا أن الله بدأ خلق الإنسان بنفس آدم وهو الرجل، وهذا الإغفال جدير بالملاحظة نظرًا لأن حكاية القرآن لخلق الإنسان لم يتم التعبير عنها بألفاظ النوع»[٢].

ثم إن قراءات النسوية الجندرية الإسلامية شاملة ولا تتمحور حول الأحكام الممايزة بين الجنسين -برأيهن- فقط، بل تشمل قراءة النماذج النسائية الواردة في القرآن والسنة، والتي تؤثر في تشكيل التصورات الاجتماعية عن المرأة. ومن القراءات الجديدة المقدمة من قبل منظراتهن قراءة أسماء المرابط لقصة امرأة العزيز لا بوصفها نموذجًا للمراودة، بل بوصفها (بطلة)، وفي هذا تقول المرابط: «يقدم لنا القرآن أيضًا من خلال قصة زليخة المرأة التي كانت رغمًا عنها (بطلة في الحب المحظور)، درسًا في الإنسانية والتسامح. وإذا كانت القراءة الحرفية لهذه الآيات تُدينها دون

---

(١) المرجع السابق.

(٢) القرآن والمرأة، ص٥٥.

رحمة، وتجعلها عنوانًا للمراودة الأبدية، وتحملها المسؤولية النسائية في الغواية والحث على فعل المنكرات»[1].

والدرس الذي يعلمه لنا القرآن وتتضمنه قصة زليخة مع النسوة اللاتي قطعن أيديهن -برأي المرابط-: «أن نتفهم الآخرين، ونحترم خصوصياتهم، ونحافظ على الأخلاقيات العامة. إن القرآن يربي المؤمن على التشدد مع النفس، والتساهل والتسامح إلى أبعد الحدود مع الآخرين»[2].

كما قرأت المرابط وغيرها قصة مريم عليها السلام في القرآن، وناقشن مسألة ما إذا كانت نبية أم لا؟ والسبب برأي المرابط أنه: «من المهم بمكان أن نعرف ما إذا جعل الإسلام بعض النساء بمرتبة الأنبياء؛ لأن هذه المعرفة كفيلة بالتأكيد على مبدأ العدالة والمساواة اللذان يعتبران أساس هذه الرسالة الروحية»[3].

وتؤكد المرابط على فكرتها بإصرار يسعى إلى التسوية بين الرجل والمرأة بشتى السبل، فتقول: «يجب أن نكون اليوم قادرين على القول صراحة أن القرآن يعرض بشكل جلي نماذج لنساء نبيَّات كما هو الحال بالنسبة إلى الأنبياء من الرجال. فهذه هي الرسالة الكونية التي يجب أن نسمعها اليوم»[4].

ولم تقف القراءة الجندرية من قبل النسويات الإسلاميات للشخصيات

---

(١) القرآن والنساء، ص٨٩-٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص٨٤.

(٣) الطريق الثالث، ص١١٢.

(٤) المرجع السابق.

النسائية في القرآن عند هذا الحد الذي يحاول تعزيز فكرة المساواة، بل تجاوزته إلى قراءات تزعم ترسيخ القرآن لصورة (سلبية) عن المرأة تدعم النظرة الدونية لها كما سيأتي لاحقًا.

النظام الأبوي (البطريركية):

النظام (البطريركي) الأبوي: «نظام اجتماعي يتميز بسلطة الأب المطلقة على الأسرة، وبانتساب الأبناء إليه، لا إلى أمهم»[١].

وترجع مفردة البطريركية بالأصل لليونانية، وهي تتكون من مفردتين تعنيان معًا: (حكم الأب)، فالبطريرك لغة تعني الأب باعتباره قائد الأسرة أو القبيلة، وتعني مجازًا راعي الكنيسة[٢].

وقد شاع استعمال المفهوم في الغرب في حقلين علميين مختلفين، هما: الأنثروبولوجيا، والدراسات النسوية، فاهتمت الدراسات الأنثروبولوجية بالنظم السائدة في المجتمعات البدائية، وتوصلت إلى صنفين من الأنظمة أحدهما: أبوي، وهو الأكثر شيوعًا ويتمثل في سيطرة رجل كبير السن على أفراد القبيلة، ويكون بمثابة الأب لهم، والثاني: نظام أمومي ويكون الحكم فيه للمرأة (الأم)[٣].

---

(١) معجم الأفكار والأعلام- لهتشنسون، ص٥١٥.

(٢) انظر: دليل الناقد الأدبي- لميجان الرويلي وسعد البازعي، ص٦٢، والأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي- لخديجة عزيزي، ص٣٧، والنظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي- لهشام شرابي، ص١٣.

(٣) انظر: انظر: دليل الناقد الأدبي، ص٦٢، ونشأة النظام الأبوي- لغيردا ليرنر، ترجمة: أسامة إسبر، ص٦٤، والكأس المقدسة وحد السكين-لريان إيسلر، ص٦٦-٦٧.

وقد توسع مفهوم النظام الأبوي ليتناول سيطرة الرجال وقيمهم في المجتمع، وتم تعريفه بأنه «نظام يسوده الرجل، وتُفرض فيه السلطة من خلال المؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والدينية»[1].

وشاع استخدام مفهوم النظام الأبوي أو الأبوية في حقل الدراسات النسوية، ويعد من أبرز المفاهيم التي شكلت التنظير النسوي مابين عام (١٩٦٠-١٩٧٠م)، حيث وجدت منظرات الحركات النسوية في المفهوم أداة منهجية ومعرفية مفيدة في التعرف على الممارسات المتعلقة بجنس الفرد (ذكر، أنثى)، ووظفنه في تتبع سيطرة الرجال على النساء في المجتمعات الإنسانية، ونقدن من خلاله النظريات الاجتماعية، وظهرت على إثر هذه التوجهات دراسات تبحث في المجتمعات الأمومية ودور الإلهات الأناث اللائي آمنت بهن تلك المجتمعات، مثل: الإلهة أثينا، وباندورا، وأفروديت، وبنولوبي، وعشتار، وجِي. وتوسعت الدراسات النسوية انطلاقًا من الأبوية في بحث الأشكال السلطوية التي تشترك مع الأبوية في اضطهاد المرأة، كالتسلط العرقي، والهيمنة الاقتصادية الرأسمالية، وأصبحت الأبوية مفهومًا متعدد الأبعاد، لكنها تشير جميعًا لكافة أشكال هيمنة الرجال على النساء[2].

---

(١) النسوية وما بعد النسوية، المعجم النقدي- لسارة جامبل، ص٤٤١، وانظر: معجم الأفكار والأعلام، ص٥١٥.

(٢) انظر: دليل الناقد الأدبي، ص٦٣-٦٤، والأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص٣٧، والنساء في الفكر السياسي الغربي-لسوزان موللر أوكين، ص٢٧-٢٩، وللوقوف على نموذج نسوي للبحث في الإلهة الأنثى راجع: موسوعة تاريخ النساء في الغرب-تحرير: بولين سميث بانتل، ترجمة: سحر فراج، ج١/ ص٤١-٨١.

وتأثرت النسوية الغربية في طرحها للأبوية بنظرية ميشيل فوكو حول المعرفة والسلطة، وذلك في سعي النسوية لتصميم استراتيجيات تعمل على إحداث التغيير ضمن نظام السلطة، كما تأثرت النسوية في نقدهن للأبوية بتحليل روجيه جارودي[1] للنظام الذكوري المسيطر[2].

وأفادت نسويات العالم الإسلامي من الطرح النسوي الغربي للنظام الأبوي -تستوي في هذا النسوية العلمانية والإسلامية- فعرَّفت إحداهن النسوية في إطاره: «ماهي النسوية؟، هي باختصار موقف نقدي من النظام الأبوي الذي يُهمّش المرأة»[3].

وانتقدت مفكرات النسوية العلمانية النظام الأبوي في العالم الإسلامي بوصفه نظامًا لا يفرق بين الوظائف والسُلط، وتلتبس فيه وظيفة الأب بوظيفة صاحب السلطة، والزوج بـ(البعل/السيد) مما يحول دون المساواة بين الجنسين[4].

وبحسب الرؤية النسوية فقد دعمت شريعة الإسلام النظام الأبوي، ولم

---

(١) فيلسوف وكاتب فرنسي، ولد عام (١٩١٣م) في مرسيليا لأم كاثوليكية وأب ملحد، اعتنق البروتستانتية في الرابعة عشرة من عمره، حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون، والتحق بالحزب الشيوعي، وكان عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي، اعتنق الإسلام في الثمانينات، توفي عام (٢٠١٢م)، ومن مؤلفاته: (مستقبل المرأة).

(٢) انظر: مدخل في النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص٧٤-٧٥، والنسوية وما بعد النسوية- لسارة جامبل، ص٢٦٢، وقد تناول جارودي النظام الذكوري في كتابه (في سبيل ارتقاء المرأة)، راجع: ص٧-٣٤ من الكتاب.

(٣) الأنوثة والدرس النسوي: الباحثة والبحث النسوي والطوق الثقافي في لبنان- لنهى بيومي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص١٤١-١٤٥-١٤٨.

(٤) انظر: بنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص١٠٥-١٠٦.

تقض عليه، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «نظام التميز هذا ينبني على آليات قمع النساء كما بيناها في حديثنا عن النظام الأبوي، إلا أن ما تتسم به الوضعية في العالم العربي، وما يجعلها في الوقت نفسه مأساوية، هو أن هذا التمييز يتم باسم الدين أو (الشريعة). لن نكرر شعارات: الإسلام عدو المرأة، أو الإسلام كرَّم المرأة، ولن نميز عبر آلية النمذجة الطوباوية التي لا تفيدنا في شيء، بين عصر ذهبي كانت فيه المرأة تتمتع بحقوقها، وعصر فقدت فيه هذه الحقوق، بل نقول بوضوح أن الإسلام أقر ولاشك بنوع من المساواة الروحية بين النفوس عندما تمثل أمام خالقها. ولكن المجتمعات غير مكونة من نفوس وأرواح طائفة، إنها مكونة من أجساد مسبوكة في قوالب مراتب قانونية وطبقات اجتماعية. فرغم هذه المساواة أو بالأحرى المؤاخاة الروحية، كان الإسلام تدعيمًا للنظام الأبوي، شأنه في ذلك شأن الأديان السماوية الأخرى. ويمكن أن نقتصر على ذكر ثلاث معطيات قرآنية توضح ماذهبنا إليه: أفضلية الرجال على النساء، مبدأ القوامة، مؤسسة الحجاب»[١].

وتشير رجاء بن سلامة إلى صلة القرآن نفسه بقمع المرأة باعتباره المؤسس لنظام الأنظمة برأيها، فتقول: «ألا ينبني (نظام الأنظمة) على حجب النساء في بيوتهن؟ كيف يمكن أن لا نرى بريق خلخال الفتاة الموؤودة في الآية: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص١١٠-١١١.

(٢) المرجع السابق، ٣٩.

ولم تقف النسويات عند ترديد فكرة النظام الأبوي الغربية وإسقاطها على الإسلام بل بحثت النسويات في تاريخ المجتمعات الأمومية السابقة على الإسلام، فذهبت نوال السعداوي إلى أن مكانة المرأة في المجتمعات الأمومية التي وجدت قبل نشوء النظام الأبوي كانت مرتفعة بل وصلت غاية الرفعة بحصولها على (منصب الإله)، وأن استغلال جسد المرأة وتقييد حريتها الجنسية بدأ مع النظام الأبوي الذي اقترن بمؤسسة البغاء؛ لأنها الحل الوحيد لنظام يفرض على المرأة زوجًا واحدًا، في الوقت الذي يُمنح فيه الزوج حرية جنسية خارج إطار الزواج[1].

وتؤكد رجاء بن سلامة على أهمية تذكر المرأة لماضيها السابق على أي ماضٍ ديني آخر من أجل تجاوز الجمود والحصار الذي يحاصرها به الخطاب الديني[2]، وتقول: «لقد قامت الأديان التوحيدية على أنقاض آلهة وثنية كان للآلهة المؤنثة فيها دور أساسي يحول دون التوحيد، أما الآن فيجب أن تُروى هذه القصة لكي تعي المرأة الآن أنها فعلًا كانت محل نفور واحتقار أصليين، وأنها تقدر الآن على التحرر من هذا الأصل، أو على الانفلات من أقاصيص الماضي المكبِّلة لإبداع أقاصيص أخرى»[3].

وتنقل فاطمة المرنيسي عن المستشرق روبرتسون سميث[4] حديثه عن

---

(١) انظر: الوجه العاري للمرأة العربية، ص٣٠-٣٢، ٧٢-٧٤، ٩٨-٩٩.

(٢) انظر: بنيان الفحولة، ص١٥٥.

(٣) المرجع السابق.

(٤) اسمه الأول وليام، مستشرق اسكتلندي، وعالم في العهد القديم، وأستاذ الإلهيات، وقس كنيسة اسكتلندا الحرة، ولد في أبريدنشيز عام (١٩٤٦م)، أنهى دراسته الجامعية، وأصبح قسًا، ثم رئيسًا لكنيسة اسكتلندا الحرة، حرر عدة =

وجود اتجاهات أمومية في مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، والتي كانت تخضع لقوانين مختلفة في الزواج والطلاق، والنسب والحرية والجنسية. وترى فاطمة المرنيسي أن المرأة كانت تتمتع في ذلك الحين بقدر من الحرية في تقرير مصيرها، قبل أن يأتي الإسلام ويرسخ بنية جديدة للعلاقات (الأسروية) ترتكز على مبدأ سيادة الرجل[1].

و تُعبر المرنيسي في موضع آخر من كتبها عن أسفها لتحطيم المسلمين (العزّى) -آلهة قريش- فتقول: «كان لا بد من تحطيم العزى ومسحها من الذاكرة، وهكذا ينبغي ألا يظهر المؤنث بعد الآن في حقل السُلطة، وسيصبح زمن السلطة النسائية الزمن الميت، إنه زمن الصفر»[2].

وتحت عنوان (الزمن الصفر: أنوثة فانية) تواصل المرنيسي التعبير عن أسفها لعدم دفاع عبدة العزى القدماء عنها إلا قليلًا، وتربط المرنيسي بين غياب (العزّى/ الأنثى)، وغياب (المرأة/الأنثى) عن المشاركة السياسية، والحجاب وتقول: «لقد فَرَض نظام (الواحد) أن يوضع المؤنث تحت الحجاب في حقل السُلطة التي تتطابق وتمتزج بالمقدس، صارت المرأة متكافئة مع الرجل في كل ميادين الإسلام: مؤمنة وتتحلى بالعقل والإرادة، لكنها غير مرئية في الحقل السياسي»[3]. وتعود المرنيسي للإشارة إلى

= كتابات في موضوعات دينية، وتعامل مع الكتاب المقدس بعدم اعتباره حقيقة بالمعنى الحرفي، كتب مقالة في الموسوعة البريطانية اتهم على إثرها بالهرطقة وعزل عن منصبه في الكنيسة، توفي عام (١٨٩٤م)، من أشهر كتبه (دين السامانيين).

(١) انظر: ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ص٥٠-٧٧، وقد صرحت المرنيسي بنقلها عن سميث في ص٦٣.

(٢) انظر: الخوف من الحداثة، ص١٦٢.

(٣) المرجع السابق.

التغييرات التي ألحقها الإسلام بالنظام الاجتماعي في الجاهلية وتضررت مكانة المرأة من جرائها، وتقدم المرنيسي تحليلاتها بناءً على مستندها الاستشراقي ذاته فتقول: «إن قانون الأبوة سيوضع ويحجب الرحم، وإرادة المرأة في الميدان الجنسي. يقدم الإسلام للعرب هديتين: الحق بالأبوة، والحق بالتاريخ»[١].

وانطلاقًا من الرؤية ذاتها تُفسر النسوية الإسلامية أميرة سنبل أحكام الإسلام؛ فترى أن قبول الإسلام بمبدأ الملاعنة (الواردة في القرآن)، والتي يترتب عليها نسبة الولد إلى أمِّه استمرارٌ للتقاليد الأمومية قبل الإسلام[٢].

وتربط إحدى النسويات بين استمرار هيمنة النظام الأبوي رغم التحولات السريعة والعميقة التي عرفها عصر النهضة وبين الإيديولوجية الداعية للعودة إلى الإسلام والتي حمَّلت المرأة «مسؤولية تردي الأوضاع الاجتماعية مركزة على الجانب الأخلاقي داعية إلى العودة إلى الحجاب كزي»[٣].

ولذا فإن الحل الأمثل لوضع المرأة برأي بعضهن يتمثل في إزالة دعائم هذا النظام، ومن أهمها المؤسسات الدينية[٤]، فتقول إحداهن: «إن تحقيق

---

(١) المرجع السابق، ص١٦٥.

(٢) نشأة الإسلام: من القرن السادس إلى القرن التاسع الميلادي، مقالة نشرت في كتاب بالإنجليزية بعنوان: (موسوعة المرأة والثقافات الإسلامية)-تحرير: سعاد جوزيف، وترجمة: فريق أشرفت عليه مؤسسة المرأة والذاكرة، ص٧٠، وقد ترجم الكتاب إلى (النساء والثقافات الإسلامية) تقريرًا لتعددية التجربة النسائية بحسب المؤسسة القائمة بالترجمة.

(٣) الإسلام والحجاب- لخديجة صبار، ص١٠٧-١٠٨، بتصرف يسير.

(٤) راجع: الإبداع والتمرد في حياة المرأة المصرية- لنوال السعداوي، ، بحث نشر =

حقوق النساء الإنسانية غير ممكن من دون قلب موازين القوى وإبادة المؤسسات البطركية بكافة تداعياتها، بما فيها المؤسسات الدينية بكافة أطيافها»[1].

وبلغ الحال ببعض النسويات اللاتي حاولن تقويض فكرة النظام الأبوي إلى حد تكرار بعضهن مقولات النسويات الغربيات بأن الله -جل جلاله- ذكوري وأنثوي معًا[2]، وعمدت بعضهن للميثولوجيا/الأسطورة، واجتررن مقولاتها حول (خنوثة الآلهة) لدى الشعوب القديمة وهي ما توصف بالآلهة غير المتحيزة. وحول (خنوثة المخلوق الأول) تحدثنا إحدى النسويات كيف وقع ما سمته بـ(قسمة القهر) التي نتج عنها لاحقًا الفرعية والنقصان والتراتبية[3].

وتنظر النسويات إلى الأسرة بهيكلها العلائقي الحالي، بوصفها مؤسسة داعمة للنظام الأبوي وقائمة عليه، ولابد من تغيير العلاقات داخل الأسرة التي تقوم على السيطرة الذكورية والخضوع الأنثوي[4].

= ضمن سلسلة أبحاث في كتاب (مائة عام على تحرير المرأة) ج٢/ ص٦٢٣، وقضايا المرأة والفكر والسياسة- لنوال السعداوي، ص٢١، ونهضة نسوية عربية: إمكانيات وضروريات- لزينة الزعتري، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص٦٧.

(١) نهضة نسوية عربية: إمكانيات وضروريات، ص٦٧.

(٢) الكأس المقدسة وحد السكين- لرايان إيسلر، ص٢٢٨.

(٣) انظر: الحريم اللغوي- ليسرى مقدم، ص٩٧-٩٩.

(٤) انظر: المرأة والدين والأخلاق- لنوال السعداوي، بحث نشر ضمن كتاب (المرأة والدين والأخلاق)، ص٦٧، والإسلام ماوراء النظام الأبوي من خلال التحليل =

وبينما ترى فئة من النسويات أن الإسلام رسخ النظام الأبوي كغيره من الأديان الأبوية، ترى فئة أخرى من النسويات أن البُنية الأبوية في المجتمعات العربية سابقة على الإسلام، وأن الإسلام لم يتمكن من تقويضها[1].

وتُرجع بعضهن السبب في عدم قدرة الإسلام على تقويض هذا النظام لبعض قادات المجتمع الإسلامي في زمن الرسالة، كالصحابي عمر بن الخطاب ﷺ والذي وصف بالنزعة الأبوية، واتهم بترسيخ النظام الأبوي من خلال بصماته التي تركها على أحكام الإسلام، وليست من الإسلام[2].

وتفرق رفعت حسن بين الإسلام الأبوي وإسلام ما بعد الأبوية؛

= القرآني للآيات المشتملة على الجنسين-لآمنة ودود، ورقة عمل نشرت في كتاب (نريد المساواة)، ص٩٨-١١٠، ونشأة قانون الأسرة: أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطور قوانين الأحوال الشخصية- لأميرة الأزهري سنبل، ورقة عمل نشرت في الكتاب السابق، ص١٦٨، ونحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، ورقة عمل نشرت في الكتاب السابق، ص٣٥-٣٦.

(١) انظر: ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية- لفاطمة المرنيسي، ص٥٥-٧٧، و الإسلام والجنوسة- لليلى أحمد، ص٤٠، ودراسة في تاريخها الإسلامي أو كيف وصلنا لهذا المأزق-لعزيزة الحبري، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- تحرير: أميمة أبو بكر، ص١٧٨-٢٠١، والنساء المسلمات وإسلام مابعد الأبوية- لرفعت حسن، دراسة نشرت في الكتاب السابق، ص٢١٥-٢٣٤، والقرآن والجنس/ الجندر والجنسانية: التماثل الاختلاف المساواة-لأسماء برلس، دراسة نشرت في الكتاب السابق أيضًا، ص٢٣٧-٢٤١.

(٢) انظر: الوجه العاري للمرأة العربية- لنوال السعداوي، ص٨٢-٨٧، والحريم السياسي: النبي والنساء- لفاطمة المرنيسي، ص١٧١-١٩٠.

إذ الإسلام الأبوي -برأيها- هو الإسلام الذي يأخذ بمفهوم (الدرجة) و(أفضلية الرجل على المرأة)، فتقول: «تعتمد الصورة التي يمكن أن نتخيل بها إسلام ما بعد الأبوية أساسًا على طبيعة فهمنا للإسلام الأبوي، وادعاءاته ومواقفه الأساسية تجاه النساء وتجاه القضايا المتعلقة بهن، ولسوف نفهم كثيرًا مما حدث للنساء المسلمات لو أننا بقينا واعين بحقيقة واحدة: أن من المسلَّمات لدى المسلمين بصفة عامة أن النساء لسن مساويات للرجال، وأن الرجال (فوقهن) أو أن لهم (درجة) من التفضيل عليهن»[1].

وتضيف رفعت حسن، مبينةً هدفها من دراسة ما تسميه بالإسلام الأبوي: «يكاد هذا الاعتقاد -بالأفضلية والدرجة- يؤثر في كل جوانب حياة المسلمات، ولذا من الضروري أن نخضعه للتحقيق البحثي، ونحاول التعرف على جذوره، ليس فقط بسبب غايات فقهية ولكن لأسباب عملية»[2].

ويبقى النظام الأبوي -وبصرف النظر عن الخوض في أصوله من قِبل نسويات أخريات- مفهومًا تحليليًا محوريًا لدى عامة النسويات علمانيات وإسلاميات.

الهيمنة الذكورية:

يراد بالهيمنة الذكورية: «مجموعة من السلوكيات والتصرفات المفروضة بحكم التربية والتكيف على الذكور، تقودهم إلى التصرف بطرق معينة محددة

---

(١) النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)، ص٢١٩.

(٢) المرجع السابق.

اجتماعيًا مع الإناث، وتندرج تلك السلوكيات والتصرفات تحت عنواني السيطرة، والإكراه»[1].

وتعد الذكورية من المفاهيم المركزية في الخطاب النسوي، وقد لا يبدو الفرق واضحًا بين النظام الأبوي والهيمنة الذكورية للتداخل بينهما. وحقيقة العلاقة بينهما أن النظام الأبوي ببنيته الهرمية المميزة بين الجنسين، والمبررة لتسلط الرجل على المرأة من خلال تقسيم الأدوار بينهما، هو المحضن الذي تنتعش فيه الهيمنة الذكورية[2].

ومن أهم الإسهامات التي أفادت منها النسوية في نقد وتفكيك الذكورة المهيمنة، إسهامات عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو[3]، الذي كرس قسمًا كبيرًا من أعماله لعلم اجتماع الثقافة، وتأثرت دراساته بالأفكار الماركسية والسيميائية، والفيبرية، والدوركهامية كذلك، وبخاصة تحليله للمارسات الرمزية[4].

---

(١) الذكورة: السلطة والنفي النسوي والتيه مقاربة سوسيولوجية- لملحم شاوول، بحث نشر في كتاب (تفكيك مفهوم الذكورة المهيمنة: الأبوة والرجولة اليوم)، ص٧٩، وانظر: النسوية وما بعد النسوية، المعجم النقدي- لسارة جامبل، ص٤٠٤.

(٢) انظر: النسوية وما بعد النسوية، ص٤٠٤-٤٠٥، وبنية الذكورة المهيمنة ومحاولات إنقاذها- لآمال قرامي، بحث نشر في كتاب (تفكيك مفهوم الذكورة المهيمنة: الأبوة والرجولة اليوم)، ص١٠٤-١٠٥، والسلطة والنفي النسوي والتيه: مقاربة سوسيولوجية، في الكتاب السابق، ص٨٠.

(٣) عالم اجتماع فرنسي يساري، ولد عام (١٩٣٠م)، برز في ستينات القرن الماضي، واهتم بتناول أنماط السيطرة بتحليل مادي يكفل إبراز آليات إعادة الإنتاجات المتعلقة بالبنيات الاجتماعية، توفي عام (٢٠٠٢م)، من مؤلفاته (الرمز والسلطة).

(٤) انظر: سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة- لعبد الغني عماد، ص١٧٧.

ومن أبرز آراء بورديو المتصلة بالخطاب النسوي آراؤه في الهيمنة الذكورية التي يعدها أثرًا من آثار العنف الرمزي، «ذلك العنف الناعم، اللا محسوس من ضحاياه أنفسهم، ويمارس بالطرق الرمزية للمعرفة، أو بالجهل، أو الاعتراف، أو العاطفة»[1].

ويتناول بورديو النساء في سوق المتاع الرمزي، إذ تُعَامَل النساء في هذا السوق بوصفهن (رأسمال رمزي)، فيُختزلْن إلى منزلة الأشياء، ويحولْن إلى وسائل رمزية للسياسة الذكورية، ويمثل (الزواج) في نظر بورديو أحد أبرز التبادلات الرمزية التي تتعامل مع النساء كأشياء، وترسخ التراتب الاجتماعي، أو اللاتماثل بين الجنسين[2].

ويُجري بورديو تحليله السابق على العديد من الممارسات الاجتماعية، فيرى مثلًا أن النقاب حبسٌ رمزي للأجساد وهو موجود في عصور قديمة[3].

كما يرى أن النساء يستدمجن الحكم السلبي المسبق ضد المؤنث، ولا يملكن سوى تأكيد هذا الحكم باستمرار[4].

ويدعو بورديو في كتابه (الهيمنة الذكورية) والمترجم بعنوان آخر أيضًا هو (السيطرة الذكورية) الحركات النسوية وحركات المثليين والسحاقيات إلى تطوير مفاهيم استراتيجيات الصراع والانتقال بها إلى مراتب عليا من خلال التعبئة السياسية، ووصِف بورديو بأنه يسعى إلى (ثورة معرفية) تعمل على

---

(١) الهيمنة الذكورية، ص١٦.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٧٢، ١٤٥ -١٤٧.
(٣) المرجع السابق، ص٥٣.
(٤) راجع: المرجع السابق، ص٥٩-٦٠.

تحويل موازين القوى المادية والرمزية بين الجنسين[1].

وقد تواصلت النسويات مع أطروحات بورديو حول (الهيمنة الذكورية) والممارسات الرمزية المكرسة لها واستعنَّ بها في تحليلاتهن، ودعون لاستخدامها[2]، ومن ذلك -مثلًا- قول رجاء بن سلامة: «علينا أن نستفيد من المشاريع الفلسفية التي يرفضها كثير من المثقفين العرب، والتي تهدف إلى الكشف عما في المسلَّمات من المفارقات التي لا يمكن التسليم بها، كما هو الشأن بالنسبة إلى بيار بورديو»[3].

وفي سياق الحديث عن العنف الرمزي ضد المرأة، تشير رجاء بن سلامة للبؤر المولدة للعنف ضد المرأة في الثقافة، والمنتجة للخطاب المبرر له، ومنها: «الصيغ العلائقية العتيقة التي تجعل جسد المرأة ملكًا للزوج أو الأسرة، والتي تؤدي إلى تصورات عتيقة للشرف ترتبط بالحياة الجنسية وتقصره عليها، وتجعل جسد المرأة مجال رأسمال رمزي للرجل بحيث أن شرفه لا يتلوث بما يعقده من علاقات، بل بعلاقات قريباته الحقيقية أو المتخيلة برجال آخرين»[4].

---

(١) المرجع السابق، ص٩، ١٣.

(٢) انظر: الأنوثة والدرس النسوي: الباحثة والبحث النسوي والطوق الثقافي في لبنان- لنهى بيومي، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية رؤية نقدية)، ص١٥٠، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص٩٧، وحدائق النساء- لفريدة النقاش، ص٣٤٣-٣٤٨، وبنية الذكورة المهيمنة ومحاولات إنقاذها-لآمال قرامي، بحث نشر في كتاب (تفكيك مفهوم الذكورة المهيمنة الأبوة والرجولة اليوم)، ص١١٥، وقراءة في الدلالات الاجتماعية والثقافية لظاهرة الحجاب-لعائشة التاج، مقالة نشرت في كتاب (الحجاب)، ص٩٥-٩٦.

(٣) بنيان الفحولة، ص٩٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٢٧-١٢٨.

وتُفرّق آمال قرامي في تحليلاتها بين الذكورات فتقسمها إلى ذكورة مهيمنة، وذكورة غير مهيمنة. ويراد بالذكورة غير المهيمنة «الذكر البالغ الذي وهن وتخلخل ولم يرقَ إلى الأنموذج، كالعبيد، والخصيان، والخدم، والفقراء المعدمين، والمعوقين، والذين اشتهروا بالتخاذل والجبن زمن الحرب، والمخنثين، والشيوخ الهرمين، والأسرى وتضاف حديثًا فئات أخرى: كالمثليين والجنسانيين المغايرين، والمؤازرين للحركات النسوية، والمتبنين لفكرة الأندروجينية، والمعتقلين في السجون وغيرهم»[1].

وتتسم الذكورة المهيمنة بالتعالي على الآخر، والمراد بالآخر هنا باقي الأنوثات والذكورات، والتي تعمل الذكورة المهيمنة على إقصائها؛ فالذكورة المهيمنة ترفض الحوار والتفاوض وعلاقات الندية،كما أنها تسلطية مستبدة ترفض المواجهة والمنافسة والانتقاد[2].

وتتجلى الذكورة المهيمنة -من وجهة نظر آمال قرامي- في خطابات القدماء والمعاصرين من شيوخ الدين، والإفتاء، وأئمة المساجد، والوعاظ، فهذه الفئات على اختلافها ترسي وتبرر وتشرع للمراتبية الجنسية، وعلاقات الهيمنة بين الجنسين، وتدعمها بالحجج الدينية مثل: القوامة، والدرجة، والفضل، وهي حجج تحظى بالقبول بغض النظر عن تهافت منطقها الداخلي[3].

---

(١) بنية الذكورة المهيمنة ومحاولات إنقاذها-لآمال قرامي، بحث نشر في كتاب (تفكيك مفهوم الذكورة المهيمنة الأبوة والرجولة اليوم)، ص١٠٥-١٠٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٠٤-١٠٧، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص٢٥-٣٦.

(٣) انظر: بنية الذكورة المهيمنة ومحاولات إنقاذها-لآمال قرامي، بحث نشر في كتاب (تفكيك مفهوم الذكورة المهيمنة الأبوة والرجولة اليوم)، ص١٠٧.

ويسيطر نموذج الذكورة المهيمنة -من وجهة النظر السابقة- على خطاب الداعيات، وفئة من النساء تتبنى مقولات التفكير الفحولي وآلياته، ويُعِدن من خلالها إنتاج التمثلات الاجتماعية، والتصورات المنمَّطة نفسها التي تخدم مصادر الهيمنة الذكورية[١].

السُّلطة:

تعتبر النسويات السلطة أحد تقسيمين يتم تحديدهما على أساس الجنوسة/الجندر، والتقسيم الثاني هو العمل. وقد أدانت النسويات الغربيات السلطة بوصفها قوة تمارس عن طريق الهيمنة والاستغلال، ولذا كانت السلطة وما زالت مسألة معقدة ومزعجة بالنسبة للنسويات.

وقد أعادت المنظرات النسويات التفكير بالسلطة منذ ثمانينيات القرن الماضي من خلال عدة منظورات أبرزها وأهمها مفهوم فوكو للسلطة[٢]، وكان فوكو قد طرح مفهومه للسلطة بمقابل الطروحات الماركسية. ولم يهتم فوكو بالبحث في أصل السلطة أو أسبابها، ولم يطرح سؤال: ما هي السلطة؟، بل توجه لتحليلها ووصف مفاعيلها ونتاجها وكيفية ممارستها. ومن أشهر أعمال فوكو التي شرح فيها آليات عمل السلطة كتابه (المجتمع والعقاب) الصادر عام (١٩٧٥م)، والسلطة عند فوكو ليست مركزية ولا مستقرة بل متحركة في شبكة علائقية[٣]، وفي هذا يقول فوكو: «إن السلطة

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٠٨.

(٢) انظر: السلطة، قاموس المناقشات، كتاب (النظرية النسوية: مقتطفات مختارة)، ص٩٦-٩٨.

(٣) انظر: ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة-لعبد العزيز العيادي، ص٦٠-٦٣.

ليست شيئًا يُحصل عليه ويُنتزع أو يُقتسم، شيئًا نحتكره أو ندعه يفلت من أيدينا، إنها تُمارس انطلاقًا من نقاط لا حصر لها وفي خضم علاقات متحركة لا متكافئة»[1].

وأشار فوكو للطابع الصراعي لشبكة العلائق في السلطة، بقوله: «حيث تقوم السلطة تكون مقاومة»[2]، ونقط المقاومة «تلعب في علاقات السلطة دور الخصم والهدف والدعامة والمتكأ، ونقط المقاومة هذه حاضرة في كل مكان من شبكة السلطة»[3].

ويمثل الخطاب لدى فوكو أداة وموضوعًا للسلطة؛ فالخطاب «ليس هو الذي يفصح عن معارك أو أنظمة من السيطرة بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع، إنه السلطة التي نسعى للاستحواذ عليها»[4].

تناول فوكو الخطاب الديني ضمن أنواع الخطابات، ووصفه بأنه من «الخطابات التي قيلت وتقال وستظل جاهزة أبدًا للقول بغض النظر عن صياغتها، ونحن نعرف مثل هذه الخطابات في نظام ثقافتنا منها النصوص الدينية أو القانونية»[5].

وواصل فوكو تعميق مفهوم السلطة في مؤلفاته الأخرى، ومن أهمها: تاريخ الجنسانية.

---

(١) جينالوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ص١٠٧.
(٢) المرجع السابق، ص١٠٨.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق، ص٧.
(٥) المرجع السابق، ص١٣.

وتأثرت النسويات الغربيات بتحليل فوكو لعلاقات السلطة واهتمت المنظرات النسويات بتحليل علاقات السلطة والطريقة التي يجري من خلالها مساومة النساء في إطار هذه العلاقات، كما توجّه التحليل النسوي إلى تجليات السلطة، والاستراتيجيات التي تمكن النساء من إحداث التغيير ضمن نموذج السلطة، وتداخل المفهوم كما سبقت الإشارة إليه -في النظام الأبوي- مع الأبوية، ومع عدة مفاهيم تحليلية أخرى كالهيمنة الذكورية والجندر، وتم توظيف المفهوم سياسيًا انطلاقًا من العبارة النسوية الشهيرة (كل ما هو شخصي فهو سياسي)، واختلفت النسويات الغربيات حول سلطة الجنوسة وهل هي أهم أشكال السلطة، أم أنها مجرد شكل من أشكال السلطة؟، كما اختلفن حول اكتساب وتحول الهويات الجنوسية والإمساك بهذا التحول من خلال الإحالة إلى ما يسمى ببُنية الجنوسة (الجندر)[1].

وتأثرت نسويات العالم الإسلامي بالمثل بالتوظيف النسوي الغربي لمفهوم السلطة وحاولن تنزيله على الخطاب الإسلامي، وصرَّحت رجاء بن سلامة بتوظيفها للمفهوم مشيرة لأهميته بقولها: «السلطة معطى أساسي في مفهوم الخطاب كما عمقه ميشيل فوكو: (إن الخطاب ليس فقط ما يترجم الصراعات أو بُنى الهيمنة، بل هو ما يُتصارع من أجله وما يُتصارع به، وهو السلطة التي يراد افتكاكها)؛ ولذلك فمن المهم اعتبار الخطاب الديني عن أهلية المرأة للمشاركة السياسية ممارسة خطابية سياسية تدخل في علاقات

---

(١) انظر: أقدم لكِ ما بعد الحركة النسوية- لصوفيا فوكا وربيكا رايت، ص١٠٩-١١١، ومفاهيم اصطلاحية: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع- لطوني بينيت وآخرين، ص٣٩٠-٣٩١، ومدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية-لحفناوي بعلي، ص٧٤-٧٥.

تفاعل مع الممارسات الأخرى، وكثيرًا ما تمثل عائقًا رمزيًا أو واقعيًا يحول دون هذه المشاركة، ومن هنا تتأتى أهمية دراستها وبيان آلياتها، وبيان مناطق الصمت، والكبت، ورفض التفكير فيها»[١].

وتطبق رجاء بن سلامة منهجيتها المستلهمة من فوكو على الخطاب الديني وتبدأ بالقول: «إن الخطاب فعل وممارسة للسلطة، إلا أن للخطاب الديني وضعية تلفّظ خاصة تجعله أكثر قوة وتسلطًا من الخطابات الأخرى. إنه لا يستمد قوته من قدرته الداخلية على الإقناع وحسب»[٢]، «فالحجة الدينية هي نوع من أنواع حجج السلطة، أي أنها لا تستمد قوة إقناعها من منطقها الخاص أو من تطابقها مع واقعٍ ما، بل موقع قائلها أو المرجع المقدس الذي أخذت منه وإليه تمت إحالتها»[٣].

وانطلاقًا من مفهوم السلطة الفوكوي فسّرت قرامي موقف الخطاب الديني من السحاق والسحاقيات بما وراء أوامر الشرع ونواهيه فذكرت أن تهميش الفقهاء للسحاقيات ربما «يعود إلى أن السحاق مخيف؛ فهو يتحدى الفحولة في العمق، ويستفز السُلطة الاجتماعية ويتحدى نظمها ومؤسساتها»[٤].

---

(١) بنيان الفحولة، ص١٣٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٥.

(٤) منزلة المثليين في خطاب الإسلاميين: القرضاوي نموذجًا، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن، على الرابط:

www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 68755.

وتصف قرامي هذا التهميش الثقافي للسحاقيات في الخطاب الديني بـ(ممارسة الوأد) من خلال تقنين المجالات المعرفية «فالسحاق من المواضيع التي لا يجب الخوض فيها حتى على مستوى التخيل لأن ما يمكن تصوره نكاح الرجل للمرأة، أو نكاح اللوطيين، أما أن يتحول الجسد الأنثوي إلى موطن لذة المرأة نفسها فذاك أمر لا يسوغه مسوغ»[(١)].

وبناءً على مفهوم السلطة الفوكوي كذلك توصلت مؤلفة كتاب (امرأة الإجماع) إلى أن المعرفة الدينية في الفضاء الإسلامي تعكس في العمق علاقة سلطة رهيبة يستخدمها الرجال ضد النساء، وأن هذه السلطة لا تستمد شرعيتها بصفة طبيعية من المقدس كما تدعي، بل من توجيه وتوظيف معيَّن لهذا المقدس[(٢)].

ومن المفهوم نفسه تنطلق نسويات إسلاميات كذلك، ومن ذلك مقولة نعمت برزنجي: «إن المعرفة، وبوجه خاص المعرفة الدينية تعني السلطة، والسلطة الدينية تعني القوة»[(٣)].

الهيرمنيوطيقا:

تعني الهيرمنيوطيقا بصفة عامة نظرية التأويل، فهي تشير إلى القواعد والمعايير والإجراءات التي يتبعها المفسر(المأول) لفهم النص[(٤)].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: المرأة أمام آليات الإجماع الرجالي، مقالة نشرت في صحيفة الشرق الأوسط، بتاريخ: ٢ شعبان ١٤٢٤هـ-٢٢ سبتمبر ٢٠٠٣م، العدد: (٩٠٧٠).

(٣) التعلم الإسلامي السامي للمرأة المسلمة، دراسة نشرت في كتاب (دعونا نتكلم)، ص٨٥.

(٤) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية-لأندريه لالاند، ج٢/ ص٥٥٥، وفهم الفهم =

ظهرت نظرية الهيرمنيوطيقا التأويلية في الدراسات الدينية في الغرب، قبل أن تتطور على أيدي العديد من الفلاسفة وتنتقل لمجالات أخرى شملت كافة العلوم الإنسانية. ويصعب سرد التحولات العميقة التي مرّ بها المصطلح في هذه المساحة المحدودة، ويبقى أن الهرمنيوطيقا تعني نظرية التفسير، لا التفسير نفسه، والفرق بينها وبين التفسير، أن التفسير يُطلق غالبًا على تطبيقات المفسر، أو منتجه التفسيري[1].

وقد وظفت فئة من النسويات الغربيات اللاتي تخصصن في البحث في العلوم الدينية الهيرمنيوطيقا «لاسترداد مبادئ المساواة الأصلية، والعناصر الأنثوية الإيجابية في المسيحية، وإعادة قراءتها وتفسيرها لتطبيق التوازن والتكافؤ بين الجنسين داخل المنظومة المسيحية نفسها»[2].

وفي حين تعتقد طائفة من النسويات الغربيات أن الكتاب المقدس واللاهوت المسيحي منحازان في جوهرهما ضد المرأة ولا يمكن التوفيق بينهما، ترى طائفة أخرى منهن أن إصلاح القانون والمؤسسات الثقافية الأخرى مرهونٌ بإصلاح المعتقدات الدينية القائمة على الكتاب المقدس. ويمثل اللجوء للهرمنيوطيقا -بنظرهن- الاستراتيجية المثلى للتخلص من التفسيرات ذات الطبيعة الأبوية، والتي طالما استخدمت بوصفها سلاحًا

= مدخل إلى فهم الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير- لعادل مصطفى، ص١٢، وإشكاليات القراءة وآليات التأويل- لنصر حامد أبو زيد، ص١٣.

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص١٣.

(٢) مقدمة كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- تحرير: أميمة أبو بكر، ص١٣.

سياسيًا ضد النساء؛ لما لتلك النصوص من سلطة روحية على الرجال والنساء معًا، مما أبقى النساء رهن الخضوع وعرقل تحررهن؛ ولذا تعتبر النسويات الهيرمنيوطيقا النقدية مشروعًا سياسيًا ضروريًا، لما له من تأثير سياسي ينعكس على واقع النساء[1].

ولا تُخفي النسوية الإسلامية اتفاقها مع النسوية المسيحية الغربية في الأهداف والاستراتيجيات، وتحت عنوان: (نقاط التقاء بين النسوية المسيحية والإسلامية) تربط أميمة أبو بكر إحدى منظرات النسوية الإسلامية بين النسوية المسيحية والإسلامية في مجال الهيرمنيوطيقا بقولها: «فيما يخص القضايا المتناولة على الجانبين، وآليات إعادة تقييم الموروث الديني، نلاحظ التشابه في دراسة الموضوعات التأويلية المستمدة من نصوص إنجيلية وقرآنية، والتحليل اللغوي الدقيق لها، وطرح فكرة وضع هذه المفاهيم في سياقها التاريخي وقت التنزيل، وفي سياقها النصي»[2].

وتَظهر الهيرمنيوطيقا -وفقًا للصورة المقارنة السابقة- في أبرز تجلياتها في الخطاب النسوي الإسلامي لدى آمنة ودود، فيما سُمي بهيرمنيوطيقا التوحيد[3]؛ إذ ترى آمنة أن التفاسير التقليدية المعيقة لتقدم المرأة تعاني من السمة التجزيئية، وعدم وجود منهج يربط الأفكار، أو المبادئ، أو

---

(١) انظر: نحو هيرمنيوطيقا للكتاب المقدس: تفسير الكتاب المقدس ولاهوت التحرير-لإليزابث شوسلر فيورنتسا، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)، ص٥٧-٧٥.

(٢) مقدمة كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- لرندة أبو بكر، تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢٨.

(٣) راجع: القرآن والمرأة، ص٣٨.

الموضوعات القرآنية ببعضها البعض. والتفسير النموذجي -برأيها- ينبغي أن يهتم بثلاثة أمور في النص القرآني، هي: السياق الذي كتب فيه النص، والتركيب النحوي للنص، والنص بكامله أي نظرته أو رؤيته العالمية[1].

وتتجاوز آمنة ودود ما سمته الفروقات التجنيسية -وتعني الأحكام المميزة بين الجنسين- في القرآن من خلال إعمال أمرين:

١- النسبية التاريخية للأحكام التي يتجسد فيها التمييز بين الجنسين.

٢- مفهوم الهدى القرآني.

فمن خلال النسبية التاريخية التي تربط النص بزمنه وتقصره عليه، يتم اعتبار الخلفية الثقافية للنص المتنزل في ذلك الزمن، ويُتفهم بالتالي حياد القرآن تجاه بعض الموضوعات المطروحة في العصر الحاضر كالنظام الأبوي، وتقسيم العمل بين الجنسين، وغيرها من الموضوعات المؤثرة في واقع المرأة، والتي كان يُتوقع من القرآن اتخاذ موقف واضح تجاهها، وفي هذا تقول آمنة ودود: «حقيقة أن القرآن نزل في القرن السابع بالجزيرة العربية عندما كان العرب يعتقدون في مفاهيم معينة وخاطئة عن المرأة، وكانوا منغمسين في ممارسات شائنة ضدها، تمخَّضت عن توصيات ونصائح خاصة بتلك الثقافة»[2].

وتضرب مثلًا لذلك باختمار المرأة، ولذا ينبغي -برأيها- قصر خصوصيات القرن السابع على تلك البيئة[3].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٣، ١٨-١٩.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٧.

ومن خلال مفهوم الهدى القرآني -إذ القرآن يحدد ذاته بأنه هدى كما ترى آمنة- يتم الربط بين الهدى وكل موضوع من موضوعات القرآن، فيتبين بهذا أن القرآن يتجاوز التمييز بين الجنسين: الذكر والأنثى، «ولأن القرآن يمثل الهدى الأخلاقي، فلا بد أن يرتبط بمفاهيم الأخلاق التي يتمسك بها الأفراد في المجتمعات المتنوعة، بغض النظر عن جنس المخلوق»[(١)].

وتقدم آمنة ودود قراءاتها التأويلية للقرآن استنادًا إلى ترجمة المفكر الباكستاني فزلور رحمن (فضل الرحمن)[(٢)] للقرآن. وقد صرَّحت آمنة ودود باستمداد منهجها الهرمنيوطيقي منه، كما استمد فضل الرحمن منهجه الهرمنيوطيقي عن أستاذه في جامعة ماكغيل في كندا[(٣)]. تقول ودود في مقدمة كتابها (القرآن والمرأة): «حاولت استخدام منهج ترجمة معاني القرآن الذي قدمه فضل الرحمن، فهو يرى أن المقاطع القرآنية بالشكل الذي نزلت فيه، في زمن محدد في التاريخ وفي مناسبات معينة خاصة كانت أم عامة، فقد تم التعبير عنها بأسلوب مناسب لتلك المناسبات. غير أن الخطاب ليس مقصورًا على ذلك الوقت أو تلك المناسبات من الناحية التاريخية، فالقارئ لابد أن يعرف مضامين التعبيرات القرآنية لكي يحدد معناها المناسب . . . كما يتعين

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦.

(٢) ولد قبل تجزئة الهند في سراي زالة عام (١٩١٩م)، درس في لاهور وتخرج من جامعة البنجاب، ودرس الدكتوراه في انجلترا تحت إشراف المستشرق (جب)، يعتبر من الشخصيات الأساسية في الحركة الإصلاحية في الإسلام والتي أثرت في الدارسين المسلمين وغير المسلمين للإسلام، اهتم بمسألة الإسلام والحداثة، والمقاربة التاريخية للقرآن، توفي عام (١٩٨٨م).

(٣) انظر: القرآن والمرأة، ص٢٠، ووجوه المنهج النسوي التجديدي للتفسير القرآني- لحسن عبود، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية العربية: رؤية نقدية، ص٣٩٦.

على المؤمنين في ظرف مختلف القيام بتطبيقات عملية وفقًا لكيفية انعكاس ذلك المقصد أو عرضه في السياقات الجديدة، وهذا ما يُقصد به في العصور الحديثة بـ(روح القرآن)، غير أن الوصول لتلك الروح يستلزم ضرورة نموذج تفسيري متسق وقابل للفهم»[1].

وآمنة ودود التي تُعرِّف جهودها التأويلية للقرآن تحت عنوان الاجتهاد، وتقدّم آراءها الاجتهادية في أحكام إسلامية كبرى، لاتتقن العربية. وإذا كانت آمنة ودود لا تأخذ بشرط الاجتهاد عند الفقهاء وهو العلم باللغة العربية، فمنهجها الهرمنيوطيقي الذي سبقت الإشارة إليه يولي أهمية كبيرة لمعرفة مضامين التعبيرات القرآنية والتركيب النحوي واللغوي للنص، فهل تكفي ترجمة القرآن وحدها لدى ودود للكشف بدقة عن تلك المضامين وعن التركيب اللغوي الدقيق للنص القرآني الذي هو نصٌ لغوي عربي؟ خاصة وأن اللغة العربية من أغنى اللغات وأغزرها من حيث الطاقة التعبيرية بما يفوق سائر اللغات الأخرى، وقد يؤثر في معنى الكلمة في العربية إضافة حرف واحد -كما هو معروف-، بل تحريك حرف وتسكينه في الكلمة الواحدة، إضافة إلى ظلال الكلمة التي يصعب على الترجمة نقلها، ويدخل هذا ضمن التساؤلات الكثيرة المطروحة على وجه العموم حول أمانة الترجمة في نقل المعنى بتمامه للقارئ العادي فكيف بمن ينتدب نفسه للاجتهاد في أحكام تتصل وتؤثر في النسيج الاجتماعي الإسلامي كافة لا بالمرأة المسلمة وحدها.

كما لم تقيِّد آمنة ودود اجتهادها بأي ضابط، ولم تلتزم إلا بأمر واحد

---

(١) القرآن والمرأة، ص٢٠.

سبق وأن أشرنا إليه، وهو تَمَسُّكها بضرورة تجاوز الفروقات التجنيسية في القرآن والذي أدى بها إلى تجاوز النص القرآني إلى ما بعد النص، برفض المعاني الحرفية للمفردات النصية القرآنية والتطبيق الحرفي للنصوص التي لم تستجب لمنهجها الهيرمنيوطيقي في إلغاء التمييز بين الجنسين رفضًا تامًا، وبما أن المؤمنات لا يستطعن إعادة كتابة القرآن، فالحل المنهجي -في نظرها- هو أن عليهن إنتاج معنى النص المتجاوز للفروقات التجنيسية، والمحقق للمساواة، والعدالة الاجتماعية[1].

والنص القرآني قابلٌ لذلك، إذ المهم -في نظر آمنة ودود- هو المغزى والمبادئ الكلية للقرآن، دون الأحكام الجزئية التي تتضمنها نصوصه المتنزلة في سياق تاريخي معين[2]، وفي هذا تقول آمنة ودود: «يحدونا تطور البشرية في فروع المعرفة التي تبحث في المعنى مثل اتجاهات ما بعد الحداثة والتفكيك، إلى القبول بحقيقة أن النص قادر على أن يرشدنا ولو لم نكن مقيدين بمقولاته المحددة»[3].

السيميائية (السيمولوجيا):

تعود مفردة السيمولوجيا لليونانية، وهي مركبة من مفردتين تعنيان مجتمعتين: (علم أو خطاب العلامة)، وقد تُرجمت السيمولوجيا إلى السيمياء، أو السيميائية، و«تُعنى السيميائية بكل ما يمكن اعتباره إشارة»[4]،

---

(١) انظر: بحث في القرآن والجنسانية- لآمنة ودود، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)- تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢٦٢-٢٦٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٦٦-٢٦٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٠.

(٤) أسس السيميائية-لدانيال تشاندلر، ترجمة: طلال وهبة، ص٢٨.

فتدرس الإشارات (العلامات) سواء أكانت لسانية، أم غير لسانية[1].

وينتقد بعض الباحثين وصف السيميائية بالعلم معتبرًا أن مصطلح علم هنا (مضلل)؛ لأن السيميائية لا تملك حتى الآن مسلَّمات نظرية أو نماذج أو منهجيات تطبيقية يقوم حولها إجماع واسع، ورغم سعي منظريها لتحديد مبادئها ومجالات اشتغالها فهي لا تزال نظرية إلى حد بعيد[2].

وتنتمي السيمياء في أصولها ومنهجيتها الإجرائية للبنيوية التي تُعَدّ هي نفسها منهجًا منتظمًا لدراسة الأنظمة الإشارية في الثقافة العامة. وقد نشطت السيميائية في حقلين: حقل الدراسات النصيَّة، وحقل الدراسات الثقافية. وتتكون العلامة السيميائية من (دال، ومدلول، والعلاقة بينهما)[3].

ولا تقتصر السيميائية على ما نسميه في خطابنا اليومي بالعلامات فقط، بل تتضمن كل ما ينوب عن شيء آخر، فتأخذ العلامات من المنظور السيميائي شكل كلمات وصور وأصوات وإيماءات وأشياء[4]، ومن هنا عُرِّفت العلامة بأنها «الشيء الذي يحيل إلى شيء ليس هو، أو هي البديل عن شيء أو فكرة، البديل الذي يجعل التلمس الرمزي لهذه الفكرة سهلًا. إنها شيء يعادل شيئًا آخر مختلفًا عنه، فيقوم مقامه وينوب عنه»[5].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٨-٢٩، ونظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى: لبول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، ص١١، ومعرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة- لعواد علي، ص٣٧.

(٢) انظر: أسس السيميائية، ص٣١.

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي، ص١٧٧-١٨٥.

(٤) انظر: أسس السيميائية، ص٢٨.

(٥) السيمولوجيا بقراءة رولان بارت- لوائل بركات، بحث نشر في مجلة (جامعة دمشق)، ج١٨/ ص٥٧، (العدد الثاني) الصادر بتاريخ (٢٠٠٢م).

وقد تطورت السيميائية على يد عدد من المنظرين[1]، واتسمت بالغموض والضبابية بسبب اتساعها وتداخلها مع مناهج العلوم الأخرى؛ إذ ارتبطت السيميائية بالهيرمنيوطيقا، واللسانيات، والأدب، والفلسفة، وعلم النفس، والأنثروبولوجيا.

وظهر ما يُعرف بالسيمياء أو السيمولوجيا الاجتماعية التي تدرس العلامات داخل نظام الحياة الاجتماعية، ويعتبر علم الاجتماع أكثر حساسية تجاه دراسة العلامة للظواهر الاجتماعية فيقتفي أثرها في السياقات التاريخية والثقافية. ويتمثل التداخل بين السيميائية وعلم الاجتماع في أن السيميائية تقف عند فهم العلامة ولا تسعى لتفسيرها، الأمر الذي يتحقق بالجمع بين الحقلين من خلال السيمولوجيا الاجتماعية. ومن أكبر المكاسب التي حققها هذا التداخل هو القراءة النصيَّة للظواهر الاجتماعية، أو ما يسميه بعضهم (بنصنصة الظواهر)، فبعد أن كانت النصوص حكرًا على أرباب الفلسفة والدين والأدب، أصبح بالإمكان قراءة الظواهر الاجتماعية قراءة نصية تبحث عن النص داخل المجتمع. ومن أبرز المحاولات في القراءة النصية للظواهر الاجتماعية هي الأنثروبولوجيا التأويلية، ويعتبر السيميائيون أن برامج التلفاز والأفلام وملصقات الإعلان ونحوها (نصوصًا)[2].

---

(١) من أشهر منظري السيمولوجيا: فرديناند دي سوسير، ورولان بارت، وتشارلز بيرس، وأمبرتو إيكو، ورومان ياكبسون، وجوليا كريستيفا.

(٢) انظر: أسس السيميائية، ص٣٢-٣٩، والسيمولوجيا الاجتماعية- لمحسن بوعزيزي، ص١٥-٢٥، والسيميائيات واستراتيجية المعنى- لنصر الدين العياضي، بحث نشر في مجلة (الباحث الاجتماعي)، في العدد (العاشر) الصادر في سبتمبر (٢٠١٠م)، ص٤٩.

وتشكل إسهامات الفرنسي رولان بارت[1]، الأرضية الممهدة لهذا النوع من الدراسات؛ فقد استطاع بارت توسيع السيميائية لتشمل أنظمة الدلالة غير اللسانية «فبحث في مشروعه السيميائي عن المعنى الذي يُسنده الناس إلى الأشياء التي لا صوت لها»[2]، وقد طبق بارت منهجه هذا على ظاهرة الطعام، واللباس، والأثاث[3].

ففي رأي بارت وُجد اللباس لستر الأجسام، كما وُجد الطعام لتغذيتها، لكن هذا لم يحُل دون حملهما لقيم دلالية، فهما يفصحان عن ثقافة معينة، ونمط معيشة محدد، ومنزلة اجتماعية، وعقيدة دينية، وتصورات تتصل بوضع الرجل والمرأة في المجتمع[4].

وتمتد هذه القراءات السيميائية للدراسات النسوية، ونجدها ماثلة في عدة أعمال تتصل بالثقافة والاجتماع[5]؛ ففي مقالة لها عن الحجاب تُفصح آمال قرامي عن اختيارها المنهجي في سياق حديثها عن اهتمام الباحثين

---

(١) ناقد ومنظر لعلم العلاماتية والرموز، ولد عام (١٩١٥م)، وهو أحد النقاد الفرنسيين الجدد المؤيدين للبنيوية، هاجم النقد الأدبي التقليدي في مجموعة مقالاته الأولى بعنوان: (الكتابة في درجة الصفر)، ولم يكن النص بالنسبة لبارت تصويرًا للعالم، بل نظامًا مؤلفًا من رموز وعلامات تتولد منه المعاني بواسطة التفاعل المتبادل بين هذه الرموز. توفي عام (١٩٨٠م)، من أبرز مؤلفاته: (الأساطير).

(٢) السيمولوجيا الاجتماعية، ص١٥.

(٣) انظر: السيمولوجيا بقراءة رولان بارت لوائل بركات، بحث نشر في مجلة (جامعة دمشق)، ج١٨/ ص٦١، في (العدد الثاني) الصادر بتاريخ (٢٠٠٢م).

(٤) انظر: السيميائيات واستراتيجية المعنى- لنصر الدين العياضي، بحث نشر في مجلة (الباحث الاجتماعي)، في العدد (العاشر) الصادر في سبتمبر ٢٠١٠م، ص٤٤.

(٥) راجع مثلا: قراءة في الدلالات الاجتماعية والثقافية لظاهرة الحجاب- لعائشة التاج، مقالة نشرت في كتاب (الحجاب)، ص٩٥-١٠٥.

بدراسة الحجاب من جوانب متعددة، الأمر الذي دفعها لسلوك منحى آخر في دراسة الحجاب، أفصحت عنه بقولها: «ارتأينا في هذا العمل استقصاء صلة النساء بالحجاب باعتباره علامة سيميائية، واضعين علاقتهن بأجسادهن موضع تساؤل محاولين تبين مدى إدراكهن لدلالات وضع هذه العلامة، ومدى تأثيرها في شبكة علاقتهن، ورؤيتهن لذواتهن، وللكون»[1].

وتُبيّن مبرر هذا الاختيار بقولها: «من المعلوم أن العولمة أدت إلى اختراق الحدود التي كانت تفصل المجتمعات عن بعضها البعض، فتحول الحجاب إلى شعار عابر ومتحرك في جميع الفضاءات، ووسيلة دعوية فاعلة، حتى وإن ادعت صاحبته غير ذلك. وما من شك أن هذه العلامة حُبلى بمجموعة من الدلالات التي تصلها بعلامات سيميائية أخرى نجدها في عالم الإشهار، وفي ممارسات يومية متعددة»[2].

وتشرح عايدة الجوهري[3] منهجها في تناول الحجاب الذي وصفته بأنه يطبع حاملاته، ويسجل شيفراته الغابرة على أجسادهن[4] بقولها: «ما يهمنا ليس الحجاب في ذاته، وإنما ما يمثله من قِبل حاملاته كعلامة مميزة، أو كـ(لوغاريثم) اصطلاحي حامل لتجربتهن، ومكثف للمعاني التي ترتبط بهن، وبالصيرورات المعدة لهن، أو التي أعددتهن لأنفسهن، لما يمكن للحجاب

---

(١) الجسد الأنثوي والعلامة: قراءة فيما وراء الحجب- لآمال قرامي، مقالة نشرت في كتاب (الحجاب)، ص٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص٦٩.

(٣) لم أعثر لها على ترجمة.

(٤) رمزية الحجاب- لعايدة الجوهري، ص٤٤.

أن يقدم دلالات أخرى موازية، تعبر عن غير ما هو ظاهر من دلالات»[1].

وستأتي تطبيقات أخرى حول التأويل السيميائي للحجاب في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

التحليل النفسي:

برز التحليل النفسي مع سيجموند فرويد[2]، وتمت الإفادة منه في مجالات النقد المختلفة، إلا أن الموقف النسوي تجاهه كان الرفض، وتوجه النقد النسوي للأفكار الفرويدية إلى ما وصفته النسويات بالحتمية البيولوجية القائمة على تأكيدات فرويد بأن المرأة أدنى من الرجل، وأن تطورها مضطرب بسبب قصور أعضائها التناسلية، ورأت منظرات النسوية الغربية أن فرويد قدم بهذه الرؤى إسهامات أساسية في ترسيخ الأبوية، وذلك قبل أن يُعاد النظر في الأطروحات الفرودية وتُقرأ لصالح المرأة بوصفها أطروحات تعمل على تحليل النظام الأبوي، ولا تزكيه[3].

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) عالم نفس نمساوي ولد عام (١٨٦٥م)، وهو رائد دراسة العقل اللاواعي، طور طرق تفسير الأحلام والترابط الحر للأفكار بوصفها أسسًا في التحليل النفسي، ووضع طريقة (نفس حركية) للتطوير العقلي تعتمد على الصراع الداخلي ومعرفة الشخصية باعتبارها مؤلفة من الـ(هو) و(الأنا) و(الأنا العليا)، ويمكن أن يطلق على هذه المصطلحات الغريزة والإرادة والوعي، توفي عام (١٩٣٩م)، من أشهر مؤلفاته: (تفسير الأحلام).

(٣) انظر: والموجة النسوية الثانية-لسو ثورنام، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، ص٧٢-٧٣، والتحليل النفسي والحركة النسوية، قاموس المناقشات، كتاب (النظرية النسوية: مقتطفات مختارة)، ص٩٩-١٠١، ومدخل في النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص٦٩-٧٢، وقرأت لك ما بعد =

ثم إن المنظرات استعنَّ بالتحليل النفسي أداةً تفسيرية لمقولة سيمون دي بوفوار حول أثر الثقافة في تشكيل المرأة، واستثمرن أعمال جاك لاكان[١] صاحب نظرية التحليل النفسي الفرنسية في ذلك، فقد عمّق لاكان التحليل النفسي الفرويدي، وضمَّ إليه علم العلامات المتعلق بدراسة اللغة وشيفراتها وبنيتها، وصرَّح لاكان بمقولته الشهيرة، وهي: «أن اللاوعي يُبنى كما تبنى اللغة»[٢]، وكان لاكان يرى أن دخول الطفل لعالم الثقافة يتم من خلال أمرين: الأول: تعرُّفه على صورته في المرآة وما ينتج عنه من إحساس بهويته المستقلة.

والثاني: دخوله إلى عالم النظام الرمزي بواسطة (اكتساب اللغة). وبحسب لاكان فهذا النظام أبوي بطبيعته، ذلك أن تشكيل النظام الرمزي للمعنى يجري من خلال مجموعة من التقابلات الثنائية مثل: (الرجل والمرأة)، و(الإيجابية والسلبية)، والتي تميز العنصر الذكري على الدوام، فهو (قانون الأب) وعلامته المميزة هي رمز الذكورة أي: (رمز القضيب)، وينظر لاكان لرمز القضيب بوصفه علامة أو دال افتقار، لا عضوًا فعليًا؛ فالرجل قد يمتلك قضيبًا لكن لا يمكنه الوصول إلى رمز القضيب. وعالم

= النسوية -لسوزان ألس واتكنز وأخريات، ص٤٨-٧٠، والنظرية الأدبية المعاصرة- لرامان سلدن، ص٢٢٩-٢٣١.

(١) محلل نفسي ومنظر فرنسي، ولد عام (١٩٠١م)، أثَّرت محاولاته لإعادة تفسير فرويد على أساس اللغويات التركيبية لفرناديناند دي سوسير على الدراسات الأدبية والإيديولوجية الاجتماعية وعلم الجمال، ولكن تأثيرها كان قليلًا على تطبيق التحليل النفسي، توفي عام (١٩٨١م)، من أشهر مؤلفاته كتاب بعنوان (كتابات).

(٢) دليل الناقد الأدبي- لميجان الرويلي وسعد البازعي، ص٣٣٦.

الثقافة المذكور يقف على الطرف النقيض للعالم المتخيل، أي عالم العلاقة الأولى بين الطفل وأمه؛ إذ يعتقد الرضيع خلال تلك العلاقة أنه جزء من أمه، والرضيع لا يعي الاختلاف بطبيعة الحال، لكنه يبدأ بالتعرف على الاختلاف باكتساب اللغة، ويدل هذا الاختلاف على الانفصال عن الأم. ونظرة لاكان هذه إلى الاختلاف الجنسي الذي يتشكل بواسطة اللغة، هي ما استثمرته النسوية في التأسيس لهوية، ولغة، وكتابة أنثوية تقوِّض المركزية الذكرية (القضيبية) في النظام الرمزي[١].

وقد وظفت نسويات العالم الإسلامي مخرجات النسوية الغربية المتصلة بالتحليل النفسي واستثمرنها في خطابهن، وحفلت نصوصهن بمصطلحات التحليل النفسي، كالكبت، والمركزية القضيبية، وعقدة الخصاء، والشوق للقضيب الغائب، والافتقار، والحداد، والنرجسية، والمتعة الأنثوية، وتوسعت نوال السعداوي في كتابها (المرأة والجنس) في تناول النواحي الاجتماعية، والاقتصادية المؤثرة في تحرر المرأة بأدوات التحليل النفسي[٢].

وتحت عنوان (الخوف من حياة المرأة الجنسية) تحلل فاطمة المرنيسي

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٣٢-٣٣٣، والتحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان- لعدنان حب الله، ص١٢٠-١٢٥، والموجة النسوية الثانية- لسو ثورنام، النسوية وما بعد النسوية، ص٧٢-٧٣، ومدخل في النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص٦٩-٧٢، وقرأت لك: ما بعد النسوية- لسوزان ألس واتكنز وأخريات، ص٤٨-٧٠، والنظرية الأدبية المعاصرة- لرامان سلدن، ص٢٣١-٢٣٤.

(٢) راجع مثلًا: ص٩٤-٩٨ من الكتاب المذكور.

الناقدة للرؤية الفرويدية حديث الرسول ﷺ: «**إذا أقبلت المرأة أقبلت في صورة شيطان . . .**»[1]، وحديث: «**لا يخلون رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما**»[2]، وحديث: «**لا تلجوا على المغيبات فإن الشيطان يجري من أحدكم مجرى الدم**»[3]، وحديث: «**ما تركت فتنة بعدي أضر على الرجال من النساء**»[4]، تحليلًا نفسيًا من وجهة نظر فرويدية[5] لتنتهي إلى نتيجة وهي: أن «هناك خطرين يتهددان النظام الإسلامي: المشرك في الخارج، والمرأة في الداخل.

إنه لشيء باعث على السخرية أن تصل النظريتان الإسلامية، والأوروبية -ممثلة في رؤية فرويد- إلى نفس الخلاصة؛ فالمرأة قوة هدَّامة للنظام الاجتماعي»[6].

وتنتقد رجاء بن سلامة موقف فاطمة المرنيسي من التحليل النفسي مشيرة إلى أهميته بقولها: «لقد هاجمت أهم النسويات العربيات التحليل

(١) رواه الإمام الترمذي في سننه، باب (ما جاء في الرجل يرى المرأة تعجبه)، الحديث رقم: (١١٥٨)، ص٢٨١، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ج٣/ ص٤٥٥.
(٢) رواه الإمام الترمذي في سننه، باب (ما جاء في لزوم الجماعة)، الحديث رقم: (٢١٦٥)، ص٤٩٧، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ج٤/ ص٤٦٥.
(٣) رواه الإمام الترمذي في سننه، باب (ما جاء في التحذير من الدخول على المغيبات لجريان الشيطان مجرى الدم)، الحديث رقم: (١١٧٢)، ص٢٨٤، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ج٣/ ص٤٦٦.
(٤) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب (النكاح)، باب (ما يتقى من شؤم المرأة)، وقوله: (إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم)، الحديث رقم: ٥٠٩٦، ص٩١١.
(٥) ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ص٣٠-٣٣.
(٦) المرجع السابق، ص٣٣.

النفسي . . . ولم ينتبهن إلى (الأساس الكوني) الذي تنبني عليه المعرفة التحليل نفسية، والمفاهيم الهامة التي توفرها لنفي كل تقوقع داخل الخصوصية الجنسية والثقافية»[1].

ومن الأعمال النسوية التي استخدمت التحليل النفسي في قراءة النصوص الشرعية المتعلقة بالمرأة كتاب (ناقصات عقل ودين: فصول في حديث الرسول مقاربة تحليلية نفسية)، وفيه تقول ألفة يوسف: «أسلفنا الحديث عن شوق المرأة للقضيب الغائب. ولأن المرأة لن تحصل على هذا القضيب أبدا فإنها تبالغ في الاعتناء بجسدها كله، وهذا ما حمل فرويد على التقرير بأن النرجسية طبع أنثوي أساسًا. وعلى هذا قد يغدو جسد المرأة كله من المنظور الرمزي في صورة القضيب. فكأن الرجال يودون امتلاك القضيب وكأن النساء يوددن أن يكن هن القضيب. واعتبار المرأة ذاتها قضيبًا رمزيًا ليس حكرًا على تصور النساء ذواتهن، بل على تصور الذكور لهن؛ إذ يبدو أن الرجال أنفسهم يتعاملون مع جسد المرأة باعتباره معوضًا للقضيب. وبذلك تكون جنسانية الرجل شيآنية»[2].

وتفسر ألفة يوسف -من المنظور التحليلي النفسي السابق- الحكم القائل بأن جسد المرأة كله عورة، بقولها: «والمهم في مجالنا هو أن اتخاذ جسد المرأة صورة القضيب رمزيًا يمكن أن يفسر ما شاع من اعتبار الرجال جسد المرأة كله عورة. فالرازي مثلًا يقرر أن جميع بدن الحرة عورة، ويؤكد أن بدنها (في ذاته) عورة. فكأن هذا الاعتبار يكشف باللغة ما يقبع في أعماق

---

(١) بنيان الفحولة، ١٩٧.

(٢) ناقصات عقل ودين: فصول في حديث الرسول مقاربة تحليلية نفسية، ص١١٧.

اللاوعي بلا ترميز. وبذلك تصبح تغطية جسد المرأة تغطية للشيآنية الرجالية، وتغطية للخصاء النسائي وإخفاء لهذا الذي إن ظهر يحرك رواكد النفس ويهتك المستور»[1].

وتذهب رجاء بن سلامة إلى أن الأحكام الشرعية المقيِّدة للحرية الجنسية إمعانٌ في ممارسة الإخصاء[2] فـ«احترام الذات البشرية يقتضي منَّا افتراض تحمل الناس مسؤولية رغباتهم، وافتراض قدرتهم على الاختيار، ووضع الحدود لرغباتهم ورغبات الآخرين، دون حاجة إلى الحواجز المادية المفتعلة، إن (عقدة الإخصاء) كما يبينها التحليل النفسي كفيلة وحدها بجعل الإنسان يحد من متعته ويستبطن القانون إلى حد ما، وتكون ذاته عصابية على نحو كافٍ فلا نحتاج إلى زيادة الإخصاء المستبطن بإخصاء يستهدف واقع الأجساد، فيمثل بها عبر تشويه الأعضاء الجنسية، أو يمثل بها عبر سجنها وتقييد حركتها بفرض النقاب، أو الخمار، أو الجلباب»[3].

الإسلام المستنير:

من أبرز المبادئ التي قامت عليها النسوية الغربية «تضمين من تم إقصاؤهم سابقًا، وليس إعادة إنتاج التهميش مع الآخر»[4].

فتحتفي النسوية بأصناف المهمشين من قبل النظام الأبوي، والذكورة

---

(١) المرجع السابق، ص١١٨.

(٢) انظر: بنيان الفحولة-لرجاء بن سلامة، ص١٢٦-١٢٧.

(٣) المرجع السابق.

(٤) مقدمة كتاب النسوية الدينية-لرندة أبو بكر، تحرير: أميمة أبو بكر، ص١٧.

المهيمنة، كالمثليين (الشواذ)، وغيرهم[١].

ويتردد صدى هذا المبدأ لدى نسويات العالم الإسلامي، ويوظّف التضمين بصفة عامة في خدمة الرؤية النسوية بمنظوريها العلماني والإسلامي، «فرواج الأفكار التحررية بكل السبل- من وجهة النظر النسوية العلمانية- هو أساسٌ لا غنى لنا عنه نحن العرب والمسلمين حتى نخطو للأمام، ولا نخرج من التاريخ»[٢].

وتستعيد النسويات الفئات المهمشة في التاريخ الإسلامي، تلك التي لم يكن يسمع صوتها الأخلاقي، ولم يترك أثرًا في التراث القانوني والسياسي الإسلامي، باعتبارها أكثر إنصافًا للمرأة؛ فترى ليلى أحمد[٣] أن هناك صوتين في الإسلام: صوت براجماتي، وآخر أخلاقي يهتم بالأبعاد الروحية والأخلاقية بوصفها أساس رسالة الإسلام، كالخوارج، والقرامطة، والصوفية[٤]، وهم الذين يرون «أن القواعد التي وضعها محمد ﷺ بما في ذلك ممارساته الشخصية، هي مجرد جوانب عابرة من الإسلام، ولا تتعلق سوى بذلك المجتمع في لحظته التاريخية الماضية، وأن تلك القواعد

---

(١) انظر مثلًا: من مشكلة الجنوسة: الحركة النسوية وتدمير تلطيخ الهوية- لجوديث بتلر، مقالة نشرت في كتاب (النظرية النسوية مقتطفات مختارة)، ص٣٨٤-٣٩٩.

(٢) حدائق النساء- لفريدة النقاش، ص، ١٩، ١١٣-١١٦.

(٣) مؤلفة مصرية معاصرة، مقيمة منذ سنوات في الولايات المتحدة الأمريكية، اشتهرت بكتابها (الإسلام والجنوسة) والذي اعتبر مرجعًا للباحثات والباحثين الغربيين المهتمين بقضايا المرأة والجنوسة من جهة، وبالتاريخ الإسلامي ومنطقة الشرق الأوسط من جهة أخرى.

(٤) انظر: المرأة والجنوسة في الإسلام- لليلى أحمد، ص٧٠-٧٢.

لم تكن أبدًا ملزمة للمجتمع المسلم»[1].

ويتفق هذا مع ما ذكرته رجاء بن سلامة في موضع سابق حول إلغاء الشريعة الإسلامية مستدعية مواقف الفرق الباطنية في التاريخ الإسلامي، كالإسماعيلية والبابية والبهائية؛ إذ قالت: «إن هذه الأفكار حول الحداثة كانت موجودة في وعي بعض الرواد والحركات الريادية التي سرعان ما هُمّشت ونُظّمت عملية نسيانها وتهميشها»[2]، وكما ذكَرت رجاء بن سلامة نسخ الإسماعيلية للشريعة، ذكرت نسخ البابية والبهائية للشريعة مع بيان الفارق بين صنيعهما وصنيع الإسماعيلية، فقالت: «لكن نسخ الشريعة باعتباره (حركة تحديثية) نجده في البابية ثم البهائية»[3].

وتذكر رجاء بن سلامة مبرراتها لاستدعاء البابية والبهائية باعتبارها فرقًا مهمشة فتقول: «ما يجعلني أعتبر هذه الحركة تحديثية رغم منطلقها الإمامي -الشيعي-، ليس فقط القطيعة مع الأحكام المقررة في الماضي، بل معطيان آخران هامان: أولهما أن التبرير المقدم لنسخ الشريعة له علاقة بالعصر الحديث لا بالجدل اللاهوتي حول طبيعة الجنة، فهو نابع من الشعور بضرورة مواكبة تطورات العصر، وظهور فكرة المساواة تبعًا لذلك بين جميع الناس وبين النساء والرجال»[4].

وتختم رجاء بن سلامة حديثها عن هذه الحركة التحديثة بأسف قائلة:

---

(١) المرجع السابق، ص٧٢.

(٢) بنيان الفحولة، ص١٧٣.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ص١٧٤.

«نُسيت عملية التحديث الجذري التي أتت بها الدعوة البهائية، فهي لا تُذكر في الحديث عن النهضة وروادها، واعتبرت ديانة غير معترف بوجودها في الكثير من البلدان العربية، يلفها الصمت ويبعث مجرد ذكرها على الحرج»[١].

وتصف النسويات المفكرين المناصرين لقضايا المرأة وفقًا للمنظور النسوي بالاستنارة، والشجاعة، والجرأة، والريادة، والدفاع عن المرأة، ويُضَمِنَّ آراءهم المستنيرة في خطابهن[٢].

وتتمثل أهمية الاستعانة بجهد أصحاب الإسلام المستنير لدى النسويات في تعامل المفكرين المستنيرين مع الدين من خلال فصلهم بين ألوهية النص، وتاريخية التلقي، وبالتالي تطوير قراءاتهم التأويلية للدين لصالح المرأة[٣].

وترى النسويات أن الأصوات المعبرة عن الاستنارة العقلية والمناصرة للمرأة في التاريخ القديم والمعاصر ظلت دومًا عرضة للإقصاء والإيذاء، وانتهت لمصير مأساوي، كابن رشد[٤] الفيلسوف الذي أُحرقت كتبه، ونصر حامد أبو زيد الداعي إلى العلمانية والمناصر لحقوق المرأة[٥]، ومنصور

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: رمزية الحجاب- لعايدة الجوهري، ص١٢٠-١٢٦، ١٨٥، والحجاب: رؤية عصرية- لإقبال بركة، ص١٢٣-١٥٩، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص٧٨.

(٣) انظر: حدائق النساء، ص٣٤٩.

(٤) محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد، ولد في قرطبة عام (٥٢٠هـ)، ولقب بالحفيد تمييزًا له عن أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقيهين مشهورين، درس الفقه المالكي والفلسفة، وولي قضاء قرطبة، اهتم بالصلة بين العقل والنقل وعالجها في كتابين أحدهما: (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، توفي عام (٥٩٥هـ).

(٥) انظر: المرجع السابق، ص١٩، ٨١، ١١٣-١١٦.

فهمي[1] الذي تحدث بجرأة نادرة عن العوامل النفسية التي أثَّرت في «تشريع الرسول للآخرين، واستثناء نفسه من التشريع»[2].

أما النسويات الإسلاميات فتتواصل قراءتهن الذاتية للقرآن مع جهود المفكرين المستنيرين وتنبني عليها، فتحت عنوان المصادر والتحديات التي تناولتها نعمت برزنجي في كتابها قراءة جديدة للقرآن، ذكرت كتب السنة وأعمال الفقهاء والمفسرين والمحدثين، ووصفتها بالمصادر الثانوية مقارنة بالقرآن، كما صرحت بتركيزها على القراءات الجديدة للقرآن، لتقديمها تفسيرات مختلفة عن تفسيرات المستشرقين، والتفسيرات التقليدية لعلماء الدين التقليديين، ولا يرجع تركيز برزنجي على تلك القراءات الجديدة لمنهجية أصحابها فقط، بل لقراءتها الواضحة للموقف العقلاني في القرآن[3]، ومن أبرز الأعمال -التي أفادت منها برزنجي في هذا السياق ومنها ما يعود لمفكرين علمانيين-: «القراءة الإنشائية لمواضيع القرآن لفضل

---

(١) أكاديمي مصري ولد في إحدى قرى الدهقلية بمصر عام (١٨٨٦م)، وتعلم بمصر وتخرج من جامعتها، ثم سافر لدراسة الدكتوراه في الفلسفة في السوربون بباريس، وأثارت أطروحته للدكتوراه (أحوال المرأة في الإسلام) جدلًا واسعًا، منع على إثرها من التدريس في الجامعة المصرية بعد عمله فيها لمدة عام، عاد بعده للتدريس فيها مجددًا، توفي عام (١٩٥٩م)، وله كتاب وحيد عدا أطروحته هو: (أبحاث وخطرات).

(٢) بنيان الفحولة، ص٧٨.

(٣) انظر: قراءة جديدة للقرآن، ص٤٤-٤٥، ١٤٢، والفكرة ذاتها في بحث: نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، ص٣٨.

الرحمن، والقراءة الفلسفية لجودت سعيد[1]، والقراءة التاريخية والأنثروبولوجية لمحمد أركون، والقراءة التأويلية لآمينة ودود، والقراءة اللغوية لمحمد شحرور»[2].

وتكمن أهمية الاستعانة بأعمال المفكرين المستنيرين بالنسبة للنسويات الإسلاميات في تأكيد تلك الأعمال على«أن الفهم البشري للإسلام يتسم بالمرونة، وأن مبادئ الإسلام يمكن تفعيلها للحث على التعددية وإحلال الديموقراطية، وأن الإسلام يسمح بالتغيير وفقًا للزمان والمكان والتجربة، وبالتالي فهؤلاء لا يمثلون تحديًا أمام مفاهيم الإسلام القانونية والمطلقة فحسب، بل هم يشقون طريقًا للنساء يتمكنَّ فيه من تحقيق المساواة بين الجنسين تحت مظلة القانون»[3].

والواقع أن مفهوم الإسلام (المستنير) في الطرح النسوي وعند من يرددون المصطلح من النشطاء والمطالبين بإصلاح وضع المرأة مفهوم مفتوح وهلامي وغير محدد، وفي دراسة ميدانية تناولت ممثلي المنظمات غير الحكومية المعنية بإصلاح قانون الأحوال الشخصية في مصر، تبيَّن أن كلمة

---

(١) مفكر سوري شركسي ولد بقرية بئر العجم التابعة للجولان عام (١٩٣١م)، درس في القنيطرة ثم سافر لمصر فدرس الثانوية وتخرج من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، يعتبر امتدادًا لمدرسة مالك بن نبي، ومحمد إقبال، ويسمى بـ(داعية اللاعنف في العالم الإسلامي)، أو (غاندي العالم العربي)، بسبب كتابه (مذهب ابن آدم الأول، أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي) والذي طرح فيه أفكاره الجديدة حول الجهاد الإسلامي.

(٢) قراءة جديدة للقرآن- لنعمت برزنجي، ص٤٤-٤٥، بتصرف يسير.

(٣) نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة- لزيبا مير حسيني، ص٥٦.

(المستنير) يجللها الغموض ولا يوجد اتفاق حول دلالاتها التفصيلية، وأنها تعني لدى معظم ممثلي المنظمات (التفسيرات الإسلامية التي تضع قضايا الجندر في الاعتبار) بصفة عامة[1]. وتشير الباحثة إلى وجود افتراض ضمني لدى ممثلي المنظمات مفاده «أن الدين المستنير سوف يكون بديهيًا ويأتي متسقًا مع مواثيق حقوق الإنسان، وأن احتمالات وجود تعارض بين الاثنين محدودة»[2].

الدراسات الثقافية:

التحليل الثقافي هو المهمة التي تؤديها الدراسات الثقافية (culture and cultural studies). ويعد مفهوم الثقافة الذي يؤدي مهمة أساسية في تعريف الدراسات الثقافية من المفاهيم العصية على التحديد؛ فلا يوجد حتى الآن تعريف جامع مانع للثقافة، مما ينعكس بدوره على مفهوم الدراسات الثقافية[3].

ويشرح ريموند وليامز[4] أحد أبرز مؤسسي الدرس الثقافي أسباب

---

(١) انظر: التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية- لمروة شرف الدين، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي- لميجان الرويلي وسعد البازعي، ص١٣٩-١٤٠، ومفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية- لدنيس كوش، ترجمة: منير السعدني، ص١١، وسوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات- لعبد الغني عماد، ص٢٨-٣٢.

(٤) ناقد وروائي يساري ولد عام (١٩٢١م)، وضع بأعماله أسس الدراسات الثقافية، =

صعوبة تحديد مفهوم الثقافة[١]، وينتهي بالقول: «إن الثقافة نظامٌ دلالي يفضي حتمًا بالنظام الاجتماعي المعيَّن إلى حتمية التبادل الاتصالي بين أفراده، وحتمية إعادة إنتاجه، وحتمية معايشته، وحتمية استكشافه»[٢].

وتُعرِّف الدراسات الثقافية نفسها بالعلاقة مع الدراسات الإثنية، والأنثروبولوجية التي يؤدي فيها مصطلح الثقافة دورًا محوريًا. وتُعتبر الدراسات الثقافية عابرة للتخصص مما أدى لتشظيها في حقول مختلفة، وتأثرها بالمناهج النقدية المختلفة، كالبنيوية، والتحليل النفسي، والنقد النسوي، وغيرها. والدراسات الثقافية ليست بالجديدة إلا أن الممارسة الفعلية للدرس الثقافي ظهرت في مطلع الستينات الميلادية من القرن العشرين[٣].

وتنظر الدراسات الثقافية للمفاهيم التقليدية في الحقول التي ارتبطت بها نظرة تشكيك نقدي فاحص، يتمثل في المساءلة والاستجواب، ويرى ريموند وليامز أن الدرس الثقافي كشف زيف الفرضيات المسبقة وبيَّن هشاشة أسسها ومسلماتها غير المنقودة، وأن سبل فهم النصوص والنشاط التفسيري تحدّهما وتحددهما سياقات المؤسسة الثقافية، والتاريخ، والعلاقات الاجتماعية،

= وله كتابات واسعة في مجال السياسة، والثقافة، ووسائل الإعلام، والأدب، وتعد كتاباته إسهامًا كبيرًا من الماركسية في نقد الثقافة والفنون، توفي عام (١٩٨٨م)، من مؤلفاته: (الثقافة والمجتمع).

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي-لميجان الرويلي وسعد البازعي، ص١٣٩-١٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٤١.

(٣) انظر: المرجع السابق.

مما يسلب هذه السبل صفات الموضوعية، والبراءة، والتجرد[١].

وقد أعملت نسويات الغرب التحليل الثقافي في دراساتهن المتصلة بالجنوسة[٢]، «رغبة في تحديد وتفكيك الممارسات، والعادات الأبوية الكامنة وراء مجموعة كبيرة من النواتج الثقافية»[٣].

وهكذا فعلت نسويات العالم الإسلامي. ويعد أول عمل ضخم تم إنجازه مستمدًا ومفيدًا من هذا المجال كتاب: (الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية)، والذي صرَّحت مؤلفته آمال قرامي بإفادتها من «الدراسات الثقافية التي تلح على بيان النماذج الكونية، واشتراك الثقافات القديمة في عدة مسائل»[٤].

وتتعقب قرامي خصائص الذكورة والأنوثة في تراث الثقافة العربية الإسلامية الذي لجأت إليه لأمرين[٥]:

١- بيانه للمرجعية القيمية والمنظومة الاجتماعية والدينية.

٢- لكونه يعد مرجعية للمفكرين المحافظين المنافحين عن نظام إسلامي أبوي.

أما الغاية من دراسة التراث لدى قرامي فلا تتمثل في «أسلمة الجموع

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٣٩-١٤٢.

(٢) انظر: النسوية وما بعد النسوية: المعجم النقدي، ص٣٠٤.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠٣-٣٠٤.

(٤) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٢٠.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص٢٢.

وطمأنتهم»[1]، بل في «زحزحة المفاهيم، ونقد الثوابت، وطرح الأسئلة»[2].

وتلقي قرامي الضوء على الأحكام الإسلامية التي تعتبرها تمييزًا جنوسيًا وتلفت النظر لامتداداتها في ثقافات أخرى، في صورة يمكن أن نصفها بـ(التناص الثقافي)؛ فتربط الكاتبة أحكام الإسلام في منزلة اليمين والشمال بالثقافات الأخرى، وبالتمييز بين الذكر والأنثى[3]، وتختم بقولها: «وهذا يعني أن اليمين مقدس وهو رمز الخير والطهر، في مقابل الشمال الذي يعد نجسًا، وهو محط القوى الدنيوية والشريرة، وأولها الشيطان؛ إذ قيل أن مسكنه بالشمال، وهو (يأكل بشماله ويشرب بشماله)[4]. والواقع أن ثقافات عديدة تقسم الفضاء إلى يمين وشمال، والعالم إلى خير وشر وطهارة ونجاسة، وتنسب الفضائل والنجاح والكسب لليمين فيكون ذكوريًا، في مقابل الشمال الأنثوي الذي يتسم بالضعف، ويوحي بالخيبات»[5].

كما تشكل العقيقة -من منظور آمال قرامي- استمرارًا لثقافة تعقد بين الولد والعشيرة من جهة والمقدس من جهة أخرى، وهي طقس فداء وتضحية

---

(١) اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية، ورقة عمل قدمتها آمال قرامي ونشرت في كتاب (النسوية الإسلامية: الجهاد من أجل العدالة)، ص٣٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) راجع: المرجع السابق، ص٤٩.

(٤) تشير الكاتبة هنا إلى حديث نبوي نصُه: (لا يأكل أحدكم بشماله ولا يشرب بشماله، فإن الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله)، وهو حديث رواه الإمام الترمذي في سننه، في باب (ما جاء في النهي عن الأكل والشرب بالشمال)، الحديث رقم: (١٧٩٩)، ص٤٢٦، وصحَّحه الألباني في صحيح سنن الترمذي، ج٢/ ص٢٩٩.

(٥) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٤٩-٥٠.

سابق على الإسلام، طقسٌ يتمثل فيه التمييز الجنوسي، وقد تمت أسلمته[1]: «إننا نفترض أن تأثر العرب باليهود كان واضحًا في هذا المجال. فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**إن اليهود تعق عن الغلام ولا تعق عن الجارية فعقوا عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة**»[2]. وهو أمر يثبت وجود أصداء ثقافات قبل إسلامية بدت ناطقة من خلال الممارسات الطقسية»[3].

وتعتبر آمال قرامي حلق شعر المولود والتصدق بوزنه ذهبًا طقسًا سحريًا دينيًا، فتقول: «تتزامن مع طقس العقيقة طقوس سحرية دينية أخرى منها عادة حلق الشعر والتصدق بزنة الشعر فضة أو ذهبًا على المساكين، ودفنه في الأرض حتى لا يتم استعماله في إعداد الوصفات السحرية. وقد مثل طقس حلق الشعر لدى عرب الجزيرة حسب شلحود (chlhod)[4] شكلًا من أشكال التقرب من الآلهة، عبر فداء أو قربان غير دموي فهو بذلك طقس

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص٦٨.

(٢) رواه الإمام البيهقي في (السنن الكبرى)، في كتاب (الضحايا)، باب (ما يعق عن الغلام وما يعق عن الجارية)، الحديث رقم: (١٩٢٧٨)، ج٩/ ص٥٠٧، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزياداته، الحديث رقم: (١٨١٤)، ص٢٦١.

(٣) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٧١.

(٤) اسمه الأول: جوزيف، عالم اجتماع، ولد في حلب عام (١٩١٧م)، درس مقومات علم اجتماع الأديان النبوية واللانبوية مفترضًا أن المجتمع هو الذي ينتج الظواهر الدينية ويستهلكها، وهي ليست فوق الدرس والتحليل والنقد، على غرار كل الظواهر الاجتماعية الأخرى، وهذا يعني برأيه وضع مرجعيات الأديان في عالم الناس ومجتمعاتهم لا في أي مكان آخر، توفي في باريس عام (١٩٩٧م)، من مؤلفاته: (مدخل إلى علم اجتماع الإسلام: بُنى المقدس عند العرب).

أضحية، في حين أن فرايزر (frazer)[1] رأى أنه طقس تطهير من قذر الرحم، إذ كان مما ترسخ في أذهان المجتمع البدائي أن الشر يربض تحت الشعر»[2].

وتتوالى الأمثلة على هذا المنحى من مثل ربط الكاتبة بين النهي النبوي عن لبس الأحمر للرجال والثقافة الاجتماعية السائدة قبل الإسلام[3]، وتقريرها أن التفريق في الديَّة بين الذكر والأنثى موجود لدى مجتمعات بدائية[4]، وتفسيرها لتكفين المرأة بعدة أثواب برغبة المجتمع في صون الأم التي اعتبرت رأس مال بشري هام، وضرورة الحفاظ على الرحم المنجب لدى من اعتقدوا بالبعث[5].

وحتى تعدد الزوجات فُسر تفسيرًا اجتماعيًا وضعيًا فترى آمال قرامي أنه يمكن اعتبار التعدد من باب شغل الزوجة بالضرائر لئلا تنشغل بشؤون الرجال مستشهدة بما ضمته كتب السيرة من أحداث وقعت في بيت رسول الله ﷺ

---

(١) اسمه الأول: جيمس، عالم إنثروبولوجيا اسكتلندي شهير ولد عام (١٨٥٤م)، قدَّم دراسات في مجال السحر والدين، وضح فيها أن كثيرًا من الأساطير الدينية والشعائر الدينية يرجع أصلها إلى أيام ظهور الزراعة في عصر ما قبل التاريخ، وأن التطور العقلي البشري مرَّ بثلاث مراحل: السحر، الدين، العلم، توفي عام (١٩٤١م)، من أبرز مؤلفاته: (الطوطمية)، و(الزواج بغير ذوي القربى).

(٢) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٧٢.

(٣) راجع: المرجع السابق، ص١٢٢-١٢٣.

(٤) راجع: المرجع السابق، ص٥٩٦.

(٥) راجع: المرجع السابق، ص٥٥٩.

بين أمهات المؤمنين رضي الله عنهن[1]، ولا تسوق المؤلفة أمثلتها لغير ما غرض[2] فهذه الأمثلة -برأيها-: «تجعلنا نتسائل عن أصل هذه الطقوس، وعن حدود المثاقفة»[3].

الاستشراق:

يشير مصطلح الاستشراق (Orientalism) إلى الدراسة العلمية والأكاديمية الغربية لعلوم الشرق وثقافته ولغاته وآدابه. وهناك من يحصره في دراسة الشرق الإسلامي من وجهة نظر غربية ومن قبل علماء غير مسلمين[4].

ويرى إدوارد سعيد[5] أن للاستشراق معنى يتجاوز المعنى الأكاديمي، ويُعرف سعيد الاستشراق بقوله: «الاستشراق أسلوبُ تفكيرٍ يقوم على التمييز

---

(١) راجع: المرجع السابق، ص٦٠٢.

(٢) لمزيد من الأمثلة للرؤية النسوية حول تأثر الإسلام بالثقافات الأخرى، راجع: كتاب (الوجه العاري للمرأة العربية)-لنوال السعداوي، وكتاب (تاريخية التفسير القرآني)- لنائلة السليني الراضوي، والتي تصرح بهذه الرؤية وبانطلاقها منها منهجيًا، ص٣٢-٣٣.

(٣) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٥٢.

(٤) انظر: معجم الأفكار والأعلام- لهتشنسون، ص٢٣، ومفاتيح اصطلاحية جديدة- لطوني بينيت وآخرون، ص٦٣، والاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق- لإدوارد سعيد، ص٤٤.

(٥) مفكر فلسطيني (٢٠٠٣م) ولد في القدس عام (١٩٣٥م)، وعاش مطلع صباه في مصر، وغادرها عام (١٩٥٢م)، واصل دراسته في الولايات المتحدة وأصبح برفسور شرف في اللغة الإنجليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك، توفي عام (١٩٣٥م)، ألف سبعة عشر كتابًا، أشهرها: (الاستشراق).

الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق، وبين ما يسمى في معظم الأحيان الغرب»[1].

والمستشرق هو من يقوم بدراسة الشرق، أو تدريسه والكتابة عنه، أيًا كان التخصص الذي ينطلق منه، سواء أكان متخصصًا في الأنثروبولوجيا، أو علم الاجتماع، أو التاريخ، أو فقه اللغة[2].

وقد نشأ الاستشراق لدوافع متعددة: دينية، وسياسية، وعلمية، والأهم من ذلك أنه خلَّف تركة علمية ضخمة من الدراسات المتعلقة بالشرق، تركت أثرًا بارزًا في التشكيل الثقافي الغربي، كما طبعت آثارها نتاج عدد من الكتاب والمثقفين المسلمين، استمدوا معلوماتهم من المراجع الاستشراقية، وأعملوا التحليل الاستشراقي في دراساتهم للإسلام، مصادرًا وتاريخًا وأحكامًا[3].

وينبغي القول بدءا أن المستشرقين ليسوا على درجة واحدة في موقفهم من الإسلام، فمنهم المتطرف والمعتدل، إلا أنهم ومهما كانوا على درجة من الحيادية والنزاهة فلا بد أن تسقط بحوثهم في خطأين: القصور في الفهم، وتدمير أسس هذا الدين نتيجة لانطلاقهم من خلفية علمانية مادية، أو خلفية دينية نصرانية أو يهودية، وكلا الخلفيتين تحولان دون فهم بعض الجزئيات

---

(١) الاستشراق، ص٤٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٤.

(٣) انظر: ظاهرة الاستشراق: مناقشات في المفهوم والارتباطا لعلي بن إبراهيم النملة، ص٤٥-٥٧، والسنة ومكانتها في العالم الإسلامي-لمصطفى السباعي، ص٢١٣، ٢٣١-٢٦٤، ٤٠٢.

والتفاصيل في العقيدة أو السيرة النبوية ونحوها، مما يتداخل فيه المغيب والمنظور في السدى واللحمة[1].

ورغم ما أحدثه كتاب إدوارد سعيد حول الاستشراق من أثر في كشف الرؤية الاستشراقية وتحيزاتها المسبقة وخيالاتها واستيهاماتها واستعلائها من جهة، ورغم الإشارة السابقة للخلفيات المؤثرة في الدراسات الاستشراقية المتسمة بالنزاهة من جهة أخرى، رغم ذلك فمن النسويات من تعتمد في دراستها لموضوعات المرأة في الإسلام على المراجع الاستشراقية كفاطمة المرنيسي والتي استندت في كتابها (الحريم السياسي النبي والنساء)، وكتاب (ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية) لمؤلفات: جولد زيهر[2]، وشاخت[3]، ومونتغمري

---

(١) انظر: المستشرقون والسيرة النبوية: بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني مونتغمري وات- لعماد الدين خليل، نشر البحث في كتاب (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية)، ص١١٩-١٢١، والمستشرقون والقرآن الكريم- لمحمد أمين حسن بني عامر، ص٣١-٤٠.

(٢) مستشرق مجري يهودي ولد في بودابست عام (١٨٥٠م) ودرس في المدينة نفسها ثم انتقل للدراسة في جامعة ليبتسك وتتلمذ على يد المستشرق فليشر، وأفاد منه من الناحية الفليلولوجية، ثم عاد للتدريس في جامعة بودابست، زار القاهرة وشارك في عدة مؤتمرات استشراقية، ألف عددًا من الكتب في حقل الدراسات الإسلامية، توفي عام (١٩٢١م) من مؤلفاته: (محاضرات في الإسلام).

(٣) مستشرق ألماني، ولد في ألمانيا عام (١٩٠٢م)، ودرس الفيلولوجيا واللاهوت واللغات الشرقية في جامعة ليبتسك وبرسلاو، عمل أستاذًا للغة في الجامعة المصرية، وتخصص في الفقه الإسلامي، أشرف على الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية، توفي عام (١٩٦٩م)، من مؤلفاته: (بداية الفقه الإسلامي).

وات[1] في السيرة النبوية، ومنهن من تنحو النحو الاستشراقي في التحليل والتفسير، ومن هؤلاء نائلة السليني[2] صاحبة كتاب (تاريخية التفسير القرآني)، التي اعتمدت فيه على مقولات ودراسات أساطين الاستشراق كجولد زيهر، وجب[3]، وشاخت، وآخرين، في أبواب المواريث والنكاح والطلاق، وغيرها، وقد ذكرت المؤلفة صراحة أن منهجها يتغذى من تلك الدراسات[4]، ومن إحالاتها في هذا الشأن قولها: «أما الدراسات الأجنبية فقد حاولَت أن تُنزّل مشاغل التفسير ضمن حتمية تطور المجتمعات، وخرجت بالدراسات الإسلامية من سلطة المسلَّمة القائلة بأن الأحاديث والأحكام في عصر الرسول هي أصلٌ لما سيوجد من تشريع، إلى إدراجها ضمن رؤية تعتبر أن التشريع هو الذي أوجد الأحاديث والأحكام التي يُظَن

(١) مستشرق اسكتلندي، ولد عام (١٩٠٩م)، وعمل أستاذًا للدراسات الإسلامية واللغة العربية والتاريخ الإسلامي بجامعة أدنبرة باسكتلندا، توفي عام (٢٠٠٦م)، وترك عدة مؤلفات أشهرها كتاب (محمد في مكة).

(٢) رئيسة وحدة البحث في التشريع في الأحوال الشخصية، أتمت تعليمها العالي في جامعة سوسة التونسية في اختصاص تأريخ الفكر الإسلامي، وحصلت على دكتوراه الدولة في التفسير وعلاقته بالفقه، من مؤلفاتها: (مسألة حجاب المرأة في مقالات التفسير الفقهي).

(٣) مستشرق إنجليزي ولد في مصر عام (١٨٩٥م)، ودرس في اسكتلندة وتخرج من جامعة أدنبرة، وتخصص في اللغات السامية زار الشرق وأقام فيه لفترة طويلة عكف فيها على دراسة الأدب العربي، والتاريخ والدين الإسلامي، توفي عام (١٩٧١م)، من مؤلفاته: (الاتجاهات الحديثة في الإسلام).

(٤) انظر: تاريخية التفسير القرآني، ص٣١.

أنها مستمدة من النصوص النقلية والأصول التشريعية، ويعتبر الأستاذ جولد زيهر أول من فتح باب البحث في عمل المفسرين من هذه الوجهة»[1].

وتنحو نائلة السليني منحى المستشرقين وتنطلق من رؤاهم ومناهجهم ذاتها في دراستها للقرآن، ومن أبرز تلك الرؤى والمناهج[2]:

١- التشكيك فيما هو قطعي: يقوم هذا المنهج على بث الشكوك حول الوقائع المحتفة بتاريخ القرآن الكريم وتدوينه، واستغلال الاختلافات المنسوبة للمصاحف الفردية للصحابة، وسوْق الروايات المتعددة حول اختلاف القراءات للتشكيك في صحة النص القرآني، وتجاهُل إجماع الصحابة على صحة النسخة التي أقرَّها عثمان بن عفان ﷺ، وتجاهُل ما قيل في أسانيد روايات الاختلاف، والإعراض عن دراسة تلك الأسانيد دراسة نقدية، وفي هذا تقول نائلة: «نحن نوظف هذه الأخبار لنبيِّن أن القراءة الرسمية التي أخرج فيها المصحف الإمام، إنما هي واحدة من جملة قراءات أنكرها الخلفاء الراشدون، وشدد عثمان في محاصرتها، ومن بعده مروان بن

---

(١) المرجع السابق، ص٣٠.

(٢) انظر: مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم- لحسن عزوز، بحث طرح في ندوة (القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية)، ص٩-١٢، والمستشرقون والقرآن الكريم- لمحمد أمين حسن بني عامر، ص٣١٩-٣٢١، والقرآن الكريم في دراسات المستشرقين دراسة في تاريخ القرآن ونزوله وجمعه- لمشتاق بشير الغزالي، ص٤٧-٥٨، والمستشرقون وبنية النص القرآني- لرمضان حينوني، ص١٥-٣٠.

الحكم، وهي قضية تحيل على النظر في تاريخ المصحف الإمام»[١]، وقد «نتج من هذه الظروف التي حفَّت بنشأة النص القرآني أن غابت المعطيات التاريخية التي تسعف ببيان ولو تقريبي لعلاقة تاريخية بين الآيات»[٢].

وتتهم نائلة علماء الإسلام باختلاق ما يضفي الشرعية على مصحف عثمان، بقولها: «حاول العلماء أن يخرجوا من طعون هؤلاء على المصحف الإمام وذلك بإنشاء أدبيات تحكي قصة الوحي المنزل على محمد النبي، كانت في بدايتها إحالات نصيَّة مقتضبة إن لم نقل موهِمة برواية قصة للوحي»[٣].

٢- الانتقاء في استعمال المصادر: درج المستشرقون على استخدام مصادر مُلئت بالروايات الضعيفة والمنقطعة ليثبتوا من خلالها وجهة نظرهم حول بشرية القرآن، ومن تلك المصادر كتاب المصاحف لابن أبي داود[٤]، رغم ما عُرف عن ابن داود من جمعه لكل ما بلغه حول جمع القرآن دون تمحيص أو تثبت[٥]، وتمارس نائلة السليني الانتقائية ذاتها وتتجاهل

(١) تاريخية التفسير القرآني، ص٥٢.
(٢) المرجع السابق، ص٥٣.
(٣) المرجع السابق، ص٥٢.
(٤) عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني، الإمام العلامة الحافظ، شيخ بغداد، أبو بكر السجستاني صاحب التصانيف ولد عام (٢٣٠هـ) بسجستان، وهو ابن الإمام المعروف صاحب السنن أبو داود سليمان بن أشعث السجستاني، سافر به أبوه وهو صبي لطلب الحديث، حدث عنه خلق كثير منهم ابن حبان والحاكم والدارقطني، توفي عام (٣١٦هـ)، من مصنفاته: (الناسخ والمنسوخ).
(٥) لم يلتزم ابن أبي داود في كتابه (المصاحف) شرط الصحة اعتمادًا على ما تقرَّر =

الروايات الصحيحة وتنقل عن المصادر التي ينقل عنها المستشرقون ووفقًا لمنهجيتهم، وتنتهي بالقول: «ونحن لا نرجح تلك الأخبار التي تُرجِح أن عثمان استطاع فعلًا أن يحرق كل المصاحف، لوجود أخبار أخرى تبيِّن رفض أهل الكوفة النسخة التي بعث بها إليهم، وأخبار أخرى تؤكد توارث مصاحف للصحابة تكتم عليها أحفادهم»[1].

٣- الأثر والتأثر: يأخذ معظم المستشرقين وبخاصة القدامى منهم بما يسمى (النزعة التأثيرية) التي يردون بواسطتها كل عناصر الإسلام بعد تجزئتها إلى اليهودية والنصرانية، مما يشير لتسرب عناصر يهودية ونصرانية إلى القرآن، ويدل على اقتباس القرآن منهما، ومن ثم نفي ربانية المصدر القرآني، ويتردد صدى هذه النزعة في مختلف مباحث كتاب نائلة السليني ومنها الفصل المخصص للمناكح، والذي ترد فيه نائلة مشروعية تعدد الزوجات في الإسلام لأصل توراتي، وتضيف أن «هذه التشريعات التي حوتها التوارة ليست بغريبة عن العرب في جاهليتهم، وذلك بحكم الجوار الذي يجمعهم مع اليهود والنصارى، لا سيما وأن قبائل عربية كانت نصرانية المعتقد مثل قبائل نجران وتغلب، وكان لهذه المجاورة تأثير في الممارسة العربية في

= لدى أهل الحديث من أن (من أسند لك فقد أحالك)، وقد اتهم ابن أبي داود بالكذب لكلمة قاله أبوه فيه، إذ قال: (ابني عبد الله كذاب)، وكلمة مثيلة قالها فيه أحد الأئمة في زمانه، لكن الذهبي ﷺ في كتابه (تذكرة الحفاظ) وفي كتابه (الميزان) أوَّل ما قيل في ابن أبي داود ودفع كذبه في الحديث، كما ذبَّ عنه محقق كتاب المصاحف في مقدمة الكتاب، راجع: كتاب المصاحف، تحقيق: محب الدين سبحان، ج١/ ص٢٢-٣٥.

(١) تاريخية التفسير القرآني، ص٥٢.

المناكح، لأن منطق الأعراف بين الشعوب يقوم على استعارة المناسب من الأحكام الذي يحقق الانسجام الاجتماعي»[١].

ولا تقف المؤلفة عند هذه الدعوى بل تمضي في إثبات نزعتها التأثيرية في استعارة القرآن من التوارة في الآيات المتعلقة بالجماع، والعدة، وغيرها[٢].

أدوات المنظومة الفقهية:

لا تتردد النسويات حتى العلمانيات منهن في توظيف أدوات المنظومة الفقهية، كالقواعد الفقهية، ومناهج الاستدلال الأصولية، وأدبيات مصطلح الحديث في مقارباتهن لقضايا المرأة، لكنهن لا يفعلن ذلك بهدف الخروج بنتائج موضوعية، بل لانتزاع حجج دينية تدعم مواقفهن الفكرية، وتُعَد نظيرة زين الدين أول امرأة تلجأ إلى أدوات المنظومة الفقهية لدعم موقفها من الحجاب ودعوتها للسفور[٣]، ففي كتابها المعنون بـ(السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي) صدَّرت نظيرة زين الدين الأدلة الدينية التي ساقتها لدحض فرضية الحجاب، بقولها: «سيداتي سادتي، إن أصول الدين في الإسلام أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ثم القياس على رأي السنيين، والعقل على

(١) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٢) راجع مثلًا: المرجع السابق، ص٩٥-٩٦، ١٢٩.

(٣) انظر: مصير الرائدات- لسلمى الخضراء الجيوسي، بحث نشر في كتاب (مائة عام على تحرير المرأة)، ج٢/ ص٦٤٦-٦٤٧، ٢٠١، والمرأة في الفكر العربي المعاصر- لكمال عبد اللطيف، ص٤٠-٤١، والمرأة والمجتمع في قرن- تحرير: أماني صالح وأخريات، ص٦٥-٧١.

مذهب الشيعيّين. أقول هذا لأن خطابي موجَّه للمسلمين عامة، لا لفئة منهم خاصة. فلنتبدئ بالبحث في آيات الكتاب»[1].

وتقترب فاطمة المرنيسي من منهج المحدثين في جرح الرواة وتعديلهم في تناولها للحديث الذي رواه أبو بكرة[2] رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»**[3]، الحديث الذي وصفته المرنيسي بأنه أحد الأحاديث المعادية للمرأة، والذي يستدل به الفقهاء على منع المرأة من تولي الولاية العامة، مما ينال من حقوق المرأة السياسية[4].

وتحفر المرنيسي في تاريخ الحديث لتخبرنا بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أقام حد القذف على راوي الحديث، الأمر الذي يتنافى وقواعد قبول الحديث، فتقول: «ما أن يوضع الحديث في سياقه التاريخي بوضوح حتى يمكن الانتقال إلى تقييمه النقدي وذلك بأن نطبق عليه إحدى القواعد المنهجية التي استخلصها الفقهاء كمبدأ لعملية التحقيق. أولى هذه القواعد هي: أن نعتبر (هذا الدين علمًا) حسب الإمام مالك بن أنس[5]، والذي لم

---

(١) ص٢٠١.

(٢) نفيع بن الحارث، الثقفي الطائفي، تدلى في حصار الطائف ببكرة، وفر إلى النبي ﷺ وأسلم على يده، وأعلمه أنه عبد فأعتقه، سكن البصرة وكان من فقهاء الصحابة، مات سنة (٥١هـ) وقيل: (٥٢). انظر: سير أعلام النبلاء، ج٣/ ص٥-١٠.

(٣) رواه الإمام البخاري في صحيحه، في كتاب (المغازي)، باب (كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر)، الحديث رقم: (٤٤٢٥)، ص٧٥٣.

(٤) انظر: الحريم السياسي، ص٦٧-٧٧.

(٥) أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن الحارث الأصبحي، ولد عام (٩٣هـ)، أحد أئمة المذاهب الأربعة، انتشر مذهبه في المغرب والأندلس ومصر وبعض بلاد الشام، واليمن، وغيرها من البلدان، توفي عام (١٧٩هـ) من أشهر مصنفاته: كتاب (الموطأ).

يتوقف عن ترديد: إن هذا الدين علمٌ، وعليه فإنه يجب الانتباه لأولئك الذين يؤخذ عنهم»[١].

وتسترسل المرنيسي في شرحها لآراء الإمام مالك وتنتهي إلى القول: «وعليه فإننا إذا أخذنا بمبادئ مالك في الفقه، فإن أبا بكرة يجب رفضه كمصدر للحديث من قبل كل المسلمين المالكيين العالمين»[٢].

والواقع أن طعن المرنيسي في عدالة أبي بكرة ﷺ يخالف إجماع علماء أهل السنة على عدالة الصحابة، وعلى العمل بمضمون الحديث، وكُتُب العلماء -بما فيهم علماء المذهب المالكي- تحوي إجابات واضحة حول مسألتي القذف والجلد وهي إجابات متسقة مع مناهج المحدثين، وقاعدة تعديل الصحابة[٣]، لكن المرنيسي اكتفت من مناهجهم وكتبهم بما يخدم مذهبها النسوي وتجاهلت ما عداه.

ونصادف الأمر نفسه لدى النسويات الإسلاميات اللاتي يُعرضن عن المناهج والأصول والقواعد الشرعية ويعدن تفسير آيات قطعية الدلالة بوسائل غير نصيّة كمفهوم المساواة الغربي، بينما نجدهن يستحضرن أدوات المنظومة الفقهية في مواضع أخرى، ومن ذلك ما ذكرته أسماء المرابط حول المساواة في الشهادة بين الرجل والمرأة حتى في المعاملات قياسًا على قبول

---

(١) الحريم السياسي، ص٧٧، بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق، ص٧٨.

(٣) حول عدالة الصحابة بعامة راجع: الإصابة في تمييز الصحابة- لابن حجر العسقلاني، ج١/ ص٦-٩، وحول أبي بكرة بخاصة، راجع، ج٦/ ٢٥٢، والاستيعاب في معرفة الأصحاب- لابن عبد البر المالكي، ص٧٣٠-٧٣١، وسير أعلام النبلاء -للذهبي، ج٣/ ص٥-٩.

روايتها للأحاديث النبوية، بقولها: «وأخيرًا فمن المفيد أن نُذكِّر في هذا السياق بالقاعدة الفقهية التي تنص على أن الرجل والمرأة متساويان في نقل الحديث»[1].

على أن العلماء بيّنوا الفرق بين الرواية والشهادة، والنص القرآني صريح في عدم التسوية بين الشهادتين، فكيف يُرد النص بأمر كهذا؟.

والأمر ذاته يتكرر مع دفع النسويات الإسلاميات لحديث أبي بكرة السابق لكونه خبر آحاد، وهي مسألة أصولية مختلف فيها، ومعلوم أن خبر الآحاد يفيد الظن لدى بعض الفرق كالأشاعرة، والمفارقة أن الاتكاء النسوي على هذا المستند الخلافي يقابله رد النسويات لأحكام تنبني على نصوص قطعية الثبوت والدلالة، فما الفرق؟ ولماذا الاتكاء على كون الخبر آحادًا؟ أليس هذا شكلًا من أشكال الاضطراب المنهجي والانتقائية الصريحة؟

تقول أسماء المرابط حول الحديث المذكور: «ومن جهة أخرى هناك طرح يقدمه بعض المفكرين المعاصرين مفاده أن هذا الحديث من أحاديث الآحاد، أي من الأحاديث التي رواها راوٍ فقط، وبالتالي لا يمكن من الناحية المنطقية أن يعتمد وحده مصدرًا للتشريع»[2].

وهكذا تتعامل النسويات مع المصادر الشرعية وأدوات المنظومة الفقهية بانتقائية تخدم الأهداف النسوية، ويعتبرنها إجراء تكتيكيًا لا منطلقًا ثابتًا

---

(١) القرآن والنساء: قراءة للتحرر، ص١٩٤.

(٢) المرجع السابق، ص٥٩، وانظر: من أين نأخذ شرع الله: قضية قيادة المرأة السياسية- لنيفين رضا، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص١٢٨-١٣١.

لتحقيق المساواة، ففي حديثها عن قاعدة (زوال الحكم بزوال علته)، ترى رجاء بن سلامة أن «الاجتهادات في تأويل النص تظل ذات طابع تكتيكي، لأنها تُبقي الكثير من القضايا العالقة، إذا ذهبنا إلى أن آيات الحجاب غير صريحة أوغير ملزمة لنساء اليوم لزوال الحكم بزوال العلة، فماذا نقول في الأحكام الصريحة التي لم تعد تتلاءم مع مطمح المساواة: أن الرجل قوام على المرأة . . . أيُّ ألعاب بهلوانية اجتهادية سنضطر إليها إذا أردنا أن نبقى داخل لعبة الفقه والاجتهاد في الفروع؟، فماذا نفعل بالآيات الصريحة الأخرى التي فرضت أحكامًا ملائمة لعصرها، وغير ملائمة مع عصرنا، كقطع يد السارق، والقصاص، وجلد الزاني، وعقوبة الإعدام؟»[1].

تدرك النسويات بوضوح «أن المنظومة الفقهية رغم كل الاختلافات بين المذاهب والآراء منظومة منسجمة وكلٌ متكامل» كما نصّت رجاء بن سلامة[2]، لكنها تظل برأيهن منظومة «قائمة على مراتبية اجتماعية واضحة، أي على هرم اجتماعي يعتلي عرشه الرجل»[3].

ولذا فاللجوء النسوي للمنظومة الفقهية لجوءٌ تكتيكيٌ ذرائعي؛ ذلك أن «الحلول مع الفقهاء في نفس الساحة للخروج بنتائج مخالفة للأحكام القديمة قد يكون مفيدًا إذا زعزع الوثوقية الدينية التي يحيطون بها خطاباتهم، وحال دون احتكارهم لتأويل النص المقدس، وبيَّن عدم وجاهة فتاواهم»[4].

---

(١) بنيان الفحولة، ص٩٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٩.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق، ص٩٦.

وتبرر عايدة الجوهري هذا المسلك بالقول: «إن المعضلات التي تعانيها المرأة العربية تجيز لها اعتماد مناهج مختلفة، ولا سيما أن بعض القوى تتمسك بالتراث لتبرير تدابير واستراتيجيات تمعن في تحييد دور النساء وعزلهن»[1].

إلا أن الاسترسال في هذا المنهج من وجهة النظر النسوية قد يؤدي لنتائج سلبية فيوقع مستخدميه في دائرة التأويل والتأويل المضاد، ولذا فينبغي ألا يعدو كونه إجراء تكتيكيًا يستخدم بقدر؛ لأن من شأنه التمخض عن نتائج لا تتفق وغايات الراغبين بتغيير أوضاع النساء[2].

خلاصات: النسوية بين الإسلامية والعلمانية:

لا يسعنا بعد استعراض المنطلقات النظرية والإجرائية للنسوية العلمانية والنسوية الإسلامية إلا تحقيق المسألة الاصطلاحية واختبار مدى انطباق وصف الإسلامية على النسوية المذكورة؛ فالنسوية الإسلامية مركب وصفي يتكون من مفردتين أو مصطلحين هما(النسوية) و(الإسلام)، فإذا كان المقصود بالنسوية -في نظر النسويات الإسلاميات- تيار منظم ينطلق من الوعي بالتمييز ضد المرأة والعمل على إصلاح وضعها في شتى المجالات، وإذا كان المقصود بوصف الإسلامية-في نظرهن-تحديد الإطار الذي تجري داخله عملية الإصلاح من خلال الاجتهاد وطرح البدائل من وجهة نظر المرأة المسلمة؛ فهذا أمر مباح شرعًا بل مندوب إليه في ظروف معينة كالظروف التي نحياها اليوم والتي يجري فيها التدافع بين الإسلام والعلمانية في موضوع

(١) رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات، ص ٢٩٨.

(٢) انظر: المرجع السابق.

المرأة. كما أن الإصلاح ليس حكرًا على الرجل وحده ومنذ صدر الدعوة الإسلامية بل البعثة النبوية والمرأة تشارك الرجل الإصلاح، لكن الدعوى السابقة تكشفت عما وراءها بالوقوف على حقيقة المصطلحات المحورية التي ينهض عليها تعريف النسوية الإسلامية، والمذكورة في ثنايا الخطاب النسوي وتحرير مضامينها، والتي أسفرت عن المرجعية الحقيقية للتعريفات الدعائية للنسوية الإسلامية، وعلى رأسها مصطلح (المساواة) والمتصل بالقضية التي انبثق منها النضال النسوي في الغرب، واستدعته النسويات الإسلاميات وطبقنه على نصوص القوامة والولاية والطلاق والإرث وغيرها. ومصطلح (الاجتهاد) الذي يمثل محور عملية الإصلاح وطرح البدائل والذي تحلل من مجاله التداولي الإسلامي ليصبح مجرد غطاء شرعي زائف لإعادة قراءة النص بأدوات حداثية، أما الإسلام الذي تتحدث عنه النسويات عقيدة وشريعة فمجموع قراءات تاريخية متراكمة قابلة للتحول والتكيف والانحناء للمفاهيم النسوية الغربية بمنظورها الحداثي الذي أشرق علينا بمنظومة حقوقية -تمثل من وجهة النظر النسوية- العدل المطلق، هذا العدل الذي لم يأت به النبي ﷺ وغاية ما فعله -من وجهة نظر نسوية- هو نقل الناس مما كانوا يعدونه ظلمًا في زمانهم إلى ما كانوا يعدونه عدلًا في زمانهم، ومن الجهل السائد في زمانهم إلى المعرفة المتناسبة مع العصر لا إلى عدل ومعرفة مطلقين. هذه النسوية التي تدعي وصلًا بالإسلام ثم تعد (السيداو) مصدرًا شرعيًا يحفظ حقوق المرأة، فتفيء إليه لا إلى الإسلام، بل على الإسلام أن يتكيف مع السيداو ويمنحها الشرعية، ولربما كان مصطلح الإسلام النسوي أقرب نسبًا بهذه النسوية، التي هي نسونت الإسلام عوضًا عن أسلمة النسوية؛ ليغدو إسلامًا نسويًا لا صلة له بالإسلام إلا الاسم. نسوية أصبحت

فيها مقولة الجندر أحق بالعصمة من الخطأ من آي القرآن، نسوية تنطلق من القرآن ثم تتجاوز النص القرآني حين تخفق كبيرة منظراتها في تأويل آيات ضرب المرأة فيه، نسوية تؤول في النهاية إلى الاتفاق مع الموقف العلماني من قضايا المرأة على النحو الذي بيّناه، ولذا فالنسب الأقرب لهذه النسوية هو العلمانية لا الإسلام؛ فوصف الإسلامية يقتضي أن تكون هذه النسوية مؤسسة عقديًا ومعرفيًا وقيميًا على الإسلام، والنسوية الإسلامية ليست كذلك، والفرق الأساسي بينها وبين النسوية العلمانية هو الصلابة والليونة، فالنسوية العلمانية ينطبق عليها وصف العلمانية الصلبة والذي أطلقه مؤلف كتاب (الأسس الفلسفية للعلمانية) على العلمانية الصريحة والناهضة على أسس فلسفية حاسمة، أما النسوية الإسلامية فينطبق عليها وصف العلمانية اللينة وهي التي تبحث عن مبرراتها في التاريخ والثقافة والاجتماع والنصوص الدينية[١]. ومن هنا فالمصطلح الأكثر دقة لهذه النسوية الحداثية هو النسوية التوفيقية لا الإسلامية، وفي الفصل القادم سيتبين مقصودنا بوصف النسوية الإسلامية بـ(التوفيقية) وإشكالاتها ومآلاتها.

وننبه في خاتمة هذا الفصل إلى وعينا بتنوع كل من الخطاب النسوي العلماني والخطاب النسوي التوفيقي المسمى بالإسلامي، بل انطواء كل منهما على رؤى متناقضة أحيانًا، لكن هذا التنوع والاختلاف لا ينفي وجود وحدة مرجعية علائقية تجمع تلك الخطابات وتربط بينها رغم ما فيها من اختلافات وتصدعات، ولذا منحت هذه الدراسة مساحة مهمة منها لمنطلقات الخطاب النسوي بمنظوريه المذكورين.

---

(١) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية- لعادل ضاهر، ص٦٢-٧٠.

الفصل الثاني

إشكاليات الخطاب النسوي المعاصر

الفصل الثاني

إشكاليات الخطاب النسوي المعاصر

يواجه النقدَ الإسلامي لمنطلقات الخطاب النسوي النظرية والمنهجية إشكاليتان:

١) الإشكالية الثقافية: وتتصل بالسياقات الثقافية التاريخية التي أفرزت العلمانية والحداثة، والنسوية، وحقوق الإنسان، والظروف التي أنضجتها، والمختلفة بطبيعتها عن البيئة الإسلامية التي اتجه بعض مفكريها لمواجهة الفكر العلماني بالفكر التوفيقي.

٢) الإشكالية المنهجية: وتتصل بالأسس النظرية للأدوات المنهجية المستخدمة من قبل الخطاب النسوي ومدى حياديتها، وموثوقيتها العلمية، وكذا صلاحيتها للتطبيق على النص الشرعي.

وسيجري تناول كل إشكالية منهما على النحو التالي:

المبحث الأول

الإشكالية الثقافية

وتدور حول عدة محاور يرتبط بعضها ببعض، ويفسر بعضها بعضًا، وهي تُعنى بالمحضن الثقافي الذي نشأت ونمت وترعرعت فيه كل من العلمانية، والحداثة، والنسوية، وحقوق الإنسان في التاريخ الغربي. ولا نعني بذلك الجانب الساكن من التاريخ، أي الأصول التاريخية فقط، وإنما نعني التاريخ من حيث هو سائر متحرك من البدايات وحتى المآلات. كما تُعنى محاور هذه الإشكالية بفحص الاستعدادات والقابليات أي مدى استعداد وقابلية الثقافة الإسلامية لاستيعاب تلك الأفكار والمذاهب، من الناحيتين المعيارية والواقعية[١].

وسنتناول هذه الإشكالية عبر المحاور التالية:

المحور الأول: العلمانية بوصفها وليدة سياقات ثقافية تاريخية معينة:

ظهر مصطلح العلمانية (secular) باللغة الإنجليزية، واللائكية

---

(١) تحاول الباحثة بهذه المنهجية تجاوز النقد الجامد على الأصول التاريخية والمعيارية الإسلامية فقط دون اشتباك وتواصل مع السيرورة التاريخية والواقع الثقافي، وقد استلهمت الباحثة منهجيتها من الدكتور عبد الوهاب المسيري في نقده للعلمانية.

(laique) باللغة الفرنسية لأول مرة مع نهاية حرب الثلاثين عامًا بين الكاثوليك والبروتستانت والتي اشتعلت في عام (١٦١٨م) واستمرت حتى عام (١٦٤٨م)، وهو التاريخ الذي يعد البداية الرسمية للدولة القومية الحديثة عند كثير من المؤرخين[(١)].

والعلمانية من المفاهيم الخلافية التي كثر حولها الجدل وعدّها بعض الغربيين من أعسر المفاهيم، ومع ذلك فلا يكاد يوجد خلاف حول تشكّل مفهومها نتيجة للصراع الديني السياسي في أوروبا. ووفقًا للظرف التاريخي لظهور العلمانية فقد عُرِّفت بكونها (حركة سياسية لفصل الدين عن الدولة)[(٢)].

ولظهور العلمانية في الغرب سببان محوريان هما: جدلية العلم والدين، والتحولات الاجتماعية والصناعية والاقتصادية[(٣)].

١) جدلية العلم والدين:

كان الفكر اليوناني هو الوسط المعرفي الذي وجِدت فيه المسيحية،

---

(١) انظر: العلمانية تحت المجهر- لعبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، كتاب صادر عن دار الفكر ضمن سلسلة (حوارات لقرن جديد)، ص١٢-١٤، والعلمانية: جذورها وأصولها- لمحمد علي البار، ص٢٥-٣١.

(٢) انظر: العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية- لعبد الوهاب المسيري،ج١/ ص١٥، والتفكير في العلمانية-لكمال عبد اللطيف، ص٥٣، وحوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري حول العلمانية والحداثة والعولمة-تحرير: سوزان حرفي، ص١٠٤.

(٣) انظر: آلام العقل الغربي- لريتشارد تارناس، ترجمة: فاضل جتكر، ص٣٣٨، والعلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، ج١/ ص٢٠٧،والعلمانية: جذورها وأصولها- لمحمد علي البار، ص١٤٥-١٤٦، والعلمانيون والقرآن-لأحمد الطعان، ص٣١.

وأرادت أن تحل محله فعملت على استيعاب مكوناته، وبقيت هذه المكونات واضحة الأثر في المسيحية، ومن أبرزها عقيدة التثليث. وعاد الفكر اليوناني للتأثير في المسيحية مجددًا حين بدأت الإرهاصات الأولى لحركة النهضة العلمية في أوروبا نتيجة لاحتكاك الغربيين بالحضارة الإسلامية عبر الحروب الصليبية والمنافذ الحضارية الهامة كالأندلس، فحاولت الكنيسة التوفيق بين العلم واللاهوت من خلال اللجوء إلى الفكر اليوناني ممثلًا في فلسفة أرسطو[١]، وانقدحت حينئذ شرارة التحول من فكر أفلاطون[٢] إلى أرسطو بسبب اكتشاف تراث أرسطو الذي حفظه المسلمون والبيزنطيون، وظهرت الفلسفة المدرسية (السكولاستية) لتضفي صفة عقلانية على اللاهوت المسيحي وجرت على يد توما الإكويني[٣] أكبر محاولة للتوفيق بين العقل والمفاهيم الدينية النصرانية، إلا أن هذه المحاولة لم تصمد طويلًا أمام

---

(١) فيلسوف إغريقي جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية، ولد عام (٣٢٢ ق م)، ونادى بالتزام العقل والمنطق، وبدأ بدراسة المنطق بطريقة نظامية، وضع المنهج الصوري، وأسهم في تشكيل النظريات السياسية والميتافيزيقا والفيزياء وعلم النفس وغيره، توفي عام (٣٨٤ ق م)، ومن أشهر مؤلفاته كتاب (الأخلاق).

(٢) فيلسوف إغريقي، ولد في أثينا عام (٣٤٧ ق م)، وهو تلميذ سقراط ومعلم أرسطو ومؤسس أكاديمية الفلسفة، توزع نشاطه الفلسفي على نوعين: خاص لتلاميذه ولم ينقل إلينا منه شيء، وعام توجه به للعامة وهو محاوراته التي تصل لزهاء (٣٠) محاورة، توفي عام (٤٢٨ ق م)، ومن أشهر مؤلفاته (الجمهورية).

(٣) فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، ولد عام (١٢٢٤م) في جنوب إيطاليا، لقب بالمعلم الجامع للكنيسة والمعلم الملائكي، وهو من أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية ولا يزال تأثيره عظيمًا في الكنيسة الكاثوليكية وفي الفكر المسيحي بعامة، وفلسفته مستمدة من فلسفة أرسطو كما هي في مؤلفاته الأصلية وكما شرحه الشراح وخاصة ابن سينا، توفي عام (١٢٧٤م)، من مؤلفاته (كتاب البرهان).

ضربات النتائج العلمية المصادمة لحقائق الإنجيل، ونجمت ردود فعل سلبية تجاه الفلسفة المدرسية، وسارعت المرجعيات الكنسية إلى شجب وإدانة الفكر الجديد، وازداد الصدع بين أنصار العقل وأنصار الإيمان بعد موت الإكويني، وخطَت الكنيسة خطوة أخرى في تصعيدها العدائي ضد الاتجاه الجديد في التفكير حتى وصلت الإدانة والحظر إلى أفكار الإكويني نفسه، ولم تعُد الكنيسة إلى الاعتراف به قديسًا وترفع الحظر عن مؤلفاته إلا بعد نصف قرن من موته. وظهرت الحركة الإنسانية الدنيوية العلمانية والتي عملت على بعث واستعادة الفلسفة اليونانية والآداب اليونانية وترسيخ التصور الدنيوي والبعد عن التصورات المتصلة بالغيب وعالم الآخرة، ووصلت التأثيرات الإنسانية إلى الكنيسة نفسها فظهرت حركة الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر[1]، وانشطرت المسيحية إلى نصفين ثم إلى أجزاء كثيرة واحتدم الصراع بين الطوائف المسيحية، وجرى في الوقت نفسه اضطهاد العلماء فحُكم على جاليليو[2] بالإعدام مما دفعه للتراجع عن رأيه، وجرى تعذيب

---

(١) راهب ومصلح ألماني، ولد عام (١٤٨٣م) وتزعم حركة الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا وهو المحرض على قيام اللوثرية بوصفها فرعًا من فروع البروتستانتية، هاجم بيع صكوك الغفران عندما كان قسيسًا في جامعة ويتنبيرغ واستدعاه الامبراطور فرفض التراجع عن اعتراضه الذي أدى لانشقاق الكنيسة، وقد أحرق البيان البابوي الصادر بحقه أمام حشد من الشعب، فتم إقصاؤه عن عالم اللاهوت الذي سانده سابقًا، توفي عام (١٥٤٦م).

(٢) عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، ولد عام (١٥٦٤م) في بيزا لأسرة ذائعة الصيت، تحول من دراسة الطب إلى دراسة مشكلات الفلسفة الطبيعية، ورأس كرسي الرياضيات بجامعة بيزا لكن أفكاره الثورية اضطرته لتغيير مكان إقامته، توصل جاليليو لاكتشافات فلكية مهمة تثبت نظرية كوبرنيقوس، توفي عام (١٦٤٢م)، من مؤلفاته (رسول من النجوم).

العلماء وقتلهم من قبل محاكم التفتيش الكنسيَّة، ودخلت أوروبا في احتراب طويل انتهى بإعلان فصل الدين عن الدولة بعد الثورة الفرنسية الدامية، وتمت تنحية الدين عن دوره المحوري في قطاعات التعليم، والتشريع، والسياسة، والقضاء، والثقافة، أي من مجال العموم الاجتماعي إلى الدائرة الشخصية ممثلة في العبادة والاعتقاد[1].

٢) التحولات الاجتماعية والصناعية والاقتصادية:

كان النظام الاقتصادي المهيمن في أوروبا هو النظام الإقطاعي، إلا أن القرن الرابع عشر شهد تحولًا ملحوظًا في النظام الاقتصادي الذي ترعاه وتباركه الكنيسة؛ إذ بدأ القطاع الاقتصادي بالانفصال عن الاقتصاد الإقطاعي الذي هو اقتصاد تبادلي، وأخذ الاقتصاد السِّلعي بالانتشار من خلال الاقتصاد العائلي والصناعات ذات العلاقة به. ويتسم الاقتصاد السِّلعي بأن الإنتاج يجري فيه من أجل الربح المجرد، كما يتم إنتاج السلع لقيمتها المالية المحضة، بخلاف الاقتصاد التبادلي القائم على مبادلة السلع نظير سلعٍ أو خدمات أخرى، وبدأ الاقتصاد الجديد بالتفلت شيئًا فشيئًا من السلطان القِيمي للكنيسة كالثمن العادل، والمحبة، وتحريم الاستغلال

---

(١) انظر: العلمانية: جذورها وأصولها- لمحمد علي البار، ص٧٢-٧٥، ٩١-٩٦، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث- لرونالد سترومبرج، ترجمة أحمد الشيباني، ص٤٩- ٦٦، وآلام العقل الغربي- لريتشارد تارناس، ص١٦١-٢٤٦، ٢٨٦-٢٩٦، ٣٥٥-٣٨٥، والمسلمون بين العلمانية وحقوق الإنسان الوضعية-لعدنان رضا النحوي،ص٣٠، وجدلية العلمنة: العقل والدين-ليورغين هابرماس، وجوزيف راتسنغر(البابا بندكتس)، تعريب: حميد لشهب، ص٥٠، وتطور الفكر السياسي الغربي- لجورج سباين، ترجمة: علي إبراهيم السيد، ج٣/ ص٦١-٦٤.

الربوي. وكان للاكتشافات الجغرافية آنذاك واكتشاف المعادن النفيسة أثرٌ كبيرًا في تنامي الاقتصاد السلعي وتزايد الطلب على المواد الخام، ونتيجة لظهور الطبقة البرجوازية ظهر أيضًا التمرّد على تعاليم الكنيسة واستبدادها واستغلالها للفلاحين باسم الزهد في الدنيا. ورغم كل ما سبق ذكره من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والصناعية يظل السبب الأبرز والأكثر تأثيرًا في نشوء العلمانية، هو استبداد الكنيسة ووقوفها مع الأنظمة الإقطاعية ونظام العبودية ورقيق الأرض[1].

والدارس للإسلام عقيدة وشريعة وتاريخًا لا يجده قابلًا لاستزراع العلمانية في أرضه أو إقصائه لصالحها، وذلك لعدة أسباب أبرزها أن الإسلام لم يخضع للتحريف الذي خضعت له المسيحية والذي تمثل في إدخال مكونات يونانية من قبل من يسمون برجال الدين، وهذه مقدمة مهمة، يترتب عليها عدة نتائج، أهمها:

- سلامة الإسلام من التناقضات على مستوى العقيدة والفكر.
- عدم وقوع الصدام بين العلم والدين.

ومن أسباب عدم قابلية الإسلام لاستزراع العلمانية عدم وجود كهنوت في الإسلام أي سُلطة أو هيئة تُشرِّع في العقيدة أو في الفروع بمراسيم بابوية أو قرارات مجمعية أو منشورات كنسية، الأمر الذي منع الطغيان الواقع من قبل رجال الدين وتوظيفه في مجال السياسة أو الاقتصاد أو الفكر أو الاجتماع[2].

---

(١) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة- لعبد الوهاب المسيري، ج/١، ص٢٠٧-٢١٠، والعلمانية: جذورها وأصولها- لمحمد علي البار، ص٩٣.

(٢) انظر: العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة- لسفر بن عبد الرحمن الحوالي، ص٤٧٢-٤٨٣.

يضاف لذلك موقف الإسلام من العلم إذ جعله الإسلام فريضة على كل مسلم ومسلمة، كما جعل الفكر عبادة، وساوى بين دماء الشهداء ومداد العلماء، وزخر القرآن بآيات عديدة تؤكد على أهمية العمل الحضاري وتضع الجماعة المؤمنة في قلب العالم الطبيعي وتدفعها للبحث والتنقيب عن السنن والنواميس في الكون والحياة، ولم يعرف الإسلام الثنائيات الحادة التي صاغت العقيدة المسيحية فلم يفصل بين الوحي والعقل، والروح والمادة، وعالم الغيب والشهادة، بل وقف الإسلام من جميع هذه القضايا موقفًا شموليًا مترابطًا يرفض الفصل والتجزيء في هذا الموقف أو الدعوة إليه.

وعلى المستوى التطبيقي أو الواقعي احتضن الدين العلم وكان المسجد في الإسلام مكانًا لدراسة الفلك والطب والشعر، بجانب دراسة الفقه والحديث والتفسير، بل كانت المراصد وبيوت الحكمة تنال تمويلها من قبل بيت مال المسلمين، ولم ينفصل العلم الطبيعي لدى العلماء التجريبيين المسلمين عن الدين، ومن الحقائق والشواهد التي يحويها التاريخ الإسلامي أن محمد بن موسى الخوارزمي المتوفى عام ٢٣٦هـ وصاحب كتاب (المختصر في حساب الجبر والمقابلة) ومبتكر علم الجبر توصل إلى اكتشاف هذا العلم أثناء تأليفه رسالة في فقه الوصايا والفرائض، وأن علي ابن الحزم القرشي المعروف بابن النفيس المتوفى عام ٦٨٧هـ وصاحب كتاب (الشامل في الصناعة الطبية) ومكتشف الدورة الدموية الصغرى قبل أن يسجل فيها الأوروبيون اكتشافاتهم بثلاثة قرون، وأول من تحدث عن الحويصلات الرئوية والشرايين التاجية كان من كبار فقهاء الشافعية[1].

---

(١) انظر: مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم- لعماد الدين خليل، =

أما ما تصفه النسويات بالعلمانية الدينية أو اللائكية الإسلامية فشكل من أشكال التضليل ليس إلا، فشريعة الإسلام الشاملة ليست كالمسيحية التي تلقاها الغرب عقيدة منفصلة عن الشريعة، والتي لم تحكم الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مجملها؛ إذ لم تحكم الشريعة حياة الناس إلا في الأحوال الشخصية، ومن ثم فاستبعاد الدين من الحياة العامة لصالح العلمانية في الغرب كان في حقيقته استبعادًا لمفاهيم دينية دخلها التحريف واستبعادًا لتدخل رجال الدين في شتى جوانب الحياة، وليس إبعادًا لدين حقيقي لم يألفه الغرب ولم يعرف صورته الحقيقية. وأين منه دين الإسلام الذي لم يترك جانبًا من جوانب الحياة العامة والخاصة إلا شمله ونظَّمه، ثم إن إقصاء الدين من الفضاء العام يُخلي المكان للبديل الإنساني، أي استبدال تصور إصلاحي لحياة الناس بتصور آخر، ولن تكون هذه التصورات بحال بمقام الشريعة الربانية التامة الشاملة وملاءمتها لحاجات الإنسان[1].

ومن مفارقات إحدى الكاتبات النسويات الداعيات إلى اللائكية الإسلامية وإلى حرية التعبير والديمقراطية والتعددية أنها استاءت حين ربط محمد عابد الجابري[2] العلمانية بالكنيسة المسيحية، ووصَفَ المسألة

= ص٦٢-٦٣، والعلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها-لسفر الحوالي، ص٤٨٣، ومكانة العلم والعلماء- لمحمد عمر بازمول، ص٤-١٦، والعلمانية: جذورها وأصولها- لمحمد علي البار، ص٢٩٢-٢٩٣، وقضايا معاصرة في ضوء الإسلام- لحلمي عبد المنعم صابر، ص٥٥.

(١) انظر: أطروحات التوفيقيين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانية- لمحمد إبراهيم العوضي، رسالة دكتوراه غير مطبوعة مقدمة في العقيدة بجامعة أم القرى، ص٣٩، والعلمانية تحت المجهر-لعبد الوهاب المسيري، ص١٣-١٤.

(٢) مفكر مغربي، ولد عام (١٩٣٥م)، درس في كلية الآداب في الرباط، وعمل =

العلمانية في العالم العربي بالمزيفة، «لأنها تُعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع الحاجات»[1] -مُبينًا- «أن الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»[2] فاستاءت الكاتبة من حديثه هذا ووصفت الجابري باللاهوتي لا الفيلسوف؛ لأنه يُنظّر لديمقراطية بلا علمانية وهي غير ممكنة برأيها[3].

المحور الثاني: الحداثة بوصفها منظومة فكرية مترابطة:

يشير مفهوم الحداثة إلى سياق تاريخي معيَّن يُؤرَّخ له باكتشاف العالم الجديد، وعصر النهضة والإصلاح، ويعتبر العام (١٥٠٠) من الميلاد تاريخًا مفصليًا سجَّل نهاية العصور الوسطى وبداية الأزمنة الحديثة، وقد شكل الانتقال لعصر الحداثة تحولًا كبيرًا للحضارة الغربية والتي شهدت تغيرات فكرية عميقة استبدلت أسس ومبادئ الوعي القديم بأسس ومبادئ جديدة على مستوى المعرفة، والطبيعة، والتاريخ، والإنسان؛ ولذا توصف الحداثة بكونها مفهومًا ملتبسًا يشير إلى تطور تاريخي، وتطور في الذهنية[4].

= أستاذًا في الكلية نفسها، ويتمحور مشروع الجابري حول مفهوم نقد العقل العربي، الذي جعله عنوانًا لكتبه الأربعة الرئيسية: (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل الأخلاقي العربي، العقل السياسي العربي)، توفي عام (٢٠١٠م).

(١) حوار المشرق والمغرب، ص٧٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: أي ديمقراطية يريدها لنا الإسلاميون- لرجاء بن سلامة، مقالة نشرت في كتاب (نقد الثوابت)، ص٧٦.

(٤) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية- لمحمد عادل شريح، ص٧-٨، والحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص٧-١٤، وبين الحداثة والتحديث- لجان بوديار، مقالة منشورة في كتاب الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي نصوص مختارة، من إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص٨.

ويذهب الباحثون إلى وجود (حداثات) لا حداثة واحدة، ويرون أن تقسيم الحداثة إلى حداثة مادية وفكرية فقط تقسيم تبسيطي اختزالي، فهناك حداثة تقنية، وحداثة اقتصادية، وحداثة سياسية، وحداثة اجتماعية أخلاقية، وحداثة فكرية وهي البُنية العليا للحداثة وبقية الحداثات قاعدتها أو بنيتها التحتية[١]، والحداثة الفكرية هي تلك «التحولات الجذرية والعميقة في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والإنسان والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة . . . التي جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة والتي شكلت العلوم بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية رأس حربتها»[٢].

ورغم الاختلاف والتنوع الكبير في فكر الحداثة الغربية يرى الباحثون وجود ثوابت فلسفية تشترك في تشكيل كل النتاج الحداثي الفكري الغربي على تنوع مدارسه واتجاهاته واختلافها، وهذا المشترك يمكن وصفه بالأسس أو المنطلقات[٣]، ويختلف الباحثون في تفصيل تلك الأسس من حيث الترتيب والدمج لا من حيث المضمون العام، فمنهم من حددها في سبعة أسس سماها (الأسس البنيوية للفكر الحداثي)، وهي: (الإنسانوية، والعقلانية، والطبيعية، والتأليه الطبيعي، والتقدمية، والوضعية، والمادية)[٤]، واهتم -بصفة خاصة- بإبراز ترابط هذه الأسس الفكرية

---

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٦٤-٦٥.

(٣) انظر: مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة- لعلي وطفة، مقالة نشرت في موقع الجابري، على الرابط:

http://www.aljabriabed.net/n43_08watfa.htm

(٤) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية- لمحمد عادل شريح، ص١٩.

ببعضها البعض[١]، بينما حددها غيره في ثلاثة أسس كبرى ترتد إليها مختلف الأفكار الحداثية، وهي: (النزعة الإنسانية، والعقلانية، ومبدأ الحركة وقانون التطور العام في الوجود)[٢]، وسنتناول فيما يلي هذه الأسس وانعكاساتها على الأفكار الحداثية الكبرى وفقًا للترتيب الثاني، وذلك على النحو التالي:

الأساس الأول: الإنسانوية:

الإنسانوية، والإنسانية، والإنسية، والمذهب الإنساني، أو النزعة الإنسانية، كلها ترجمات للكلمة الإنجليزية (humanism)[٣]، ويرادفها فلسفيًا (الذاتية)[٤]، وقد عُرِّفت الإنسانوية بعدة تعريفات يدور معظمها حول مركزية الإنسان ومحوريته في الوجود والمعرفة والتاريخ[٥].

ويفرق بعض الباحثين بين الإنسانية والإنسانوية باعتبار اللفظ الأول يحمل معنى أدبي وأخلاقي يعني حب الإنسانية جمعاء، وهو غير مراد في اللفظ الثاني.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٠.

(٢) انظر: الأسس الفلسفية للحداثة الغربية: دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام- لصدر الدين القبانجي، ص٥، ص١٦.

(٣) انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر- لعبد الرزاق الداوي، ص١٨٧.

(٤) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص٦٥.

(٥) انظر: موت الإنسان، ص١٨٦-١٩١، والحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص١٨-١٩، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي- لعبد الرحمن بدوي، ص١٥-١٦، وتاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين- لغنار سكيربك ونلز غيلجي، ترجمة: حيدر إسماعيل، ص٣٦٨-٣٧٦.

وتمثل الإنسانوية الفكرة المؤسسة لمختلف الأفكار التي جاءت بها الحداثة؛ فقد كان للانقلاب أو الثورة الثقافية الإنسانية في القرن الرابع عشر والذي يليه، أعظم الأثر في عقلانية رنيه ديكارت[1] في القرن السابع عشر، ومادية الموسوعيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، ووضعية أوجست كونت[2] في القرن التاسع عشر[3].

وأُطلق اسم الإنسانيين بداية على الفئة المثقفة التي ظهرت من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر في عصر النهضة والمولعة بالثقافة اليونانية والرومانية الوثنية، والتي رفضت الإيمان بأية قوة خارقة للطبيعة. ويدعو المذهب الإنساني بوضوح إلى تحويل بؤرة المركز من الله إلى الإنسان، ولا يعد هذا المذهب الذي شكّل تيارًا مستقلا في عصر النهضة -ضمن عدة تيارات ومذاهب- مذهبًا متكاملًا، كما أنه ليس مجرد مذهب من

---

(١) فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي ولد في لاهاي عام (١٥٩٦م)، يعد المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، حتى قيل بأن تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة يبدأ مع ديكارت، حاول إعادة بناء المعرفة الإنسانية منطلقًا من مركزية العقل، حطم ديكارت بكتابه (مقالة في المنهج) الصلات مع الفلسفة القديمة ودشن انتفاضة علمية انضوى تحتها الطبيعيون ليهاجموا اللاهوتيين، توفي عام (١٦٥٠)، من أشهر مؤلفاته: (التأملات).

(٢) عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي ولد عام (١٧٩٨م)، ويعد مؤسس وواضع علم الاجتماع عام (١٨٣٠م)، وقد حاول تأسيس علم الاجتماع بوصفه تخصصًا عقليًا يقوم على المنهج العلمي، وهو الأب الشرعي للفلسفة (الوضعية)، امتد تأثير أفكاره إلى بقية مناطق أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية حتى القرن العشرين، توفي بباريس عام (١٨٥٧م)، من أشهر مؤلفاته: (الدروس في الفلسفة الوضعية).

(٣) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية- لمحمد عادل شريح، ص٢٣.

تلك المذاهب أو التيارات بل فكرة مهيمنة[1].

ويرى بعض الباحثين صعوبة تقديم تعريف واضح للمضامين الفكرية الإنسانوية لأسباب منها[2]:- أن الإنسانوية فكر انقلابي ثوري لا يحمل مبادئ واضحة بقدر ما كان نزعة لتقويض وهدم القديم.

- أنها عبرت عن مضامينها في مجالات الأدب والفن والأخلاق والسلوك أكثر من مجال النظر الفكري، ولذا يصعب تحديد ما يجمع بين من تبناها من أدباء وفلاسفة وفناني عصر النهضة بل حتى رجل الشارع الذي يعبر عن إنسانويته بأنانيته المفرطة، وفوضويته، ولا أخلاقيته.

وقد تجلت الفكرة الإنسانوية -كما سبقت الإشارة إليه- من خلال الدعوة للرجوع بالثقافة الغربية إلى أصولها ما قبل المسيحية، فرفض الإنسانيون اللغة اللاتينية التي كان يستخدمها مدرسيو المسيحية واستعاضوا عنها باللغة اليونانية واللاتينية القديمة، وسخِروا أشد السخرية من المدرسيين، كما رفضوا فلسفة أرسطو لكونها المقرة من قبل الكنيسة والمعتمدة لدى الفلاسفة المدرسيين، وبعثوا فكر أفلاطون لمواجهة سلطان أرسطو؛ إذ وجدوا في الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة تراثًا دينيًا عميقًا غير مسيحي، ولم يكن فلاسفة عصر النهضة بالفلاسفة العظام ولم يتجاوز جهدهم الفلسفي التكرار لأقوال فلاسفة اليونان القدماء، ولم يكن أفلاطون

---

(١) انظر: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي- لعبد الرحمن بدوي، ص١٥-١٦، وموت الإنسان-لعبد الرزاق الداوي، ص١٨٩-١٩٠، وتاريخ الفكر الأوروبي، ص٣٠-٣٤، ومعجم الأفكار والأعلام- لهتشنسون، ص٣٥٦، وموسوعة لالاند الفلسفية- لأندريه لالاند، ج٢/ ص٥٦٦-٥٧٠.

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٣٠.

هو الغاية بل السعي للهدم وترسيخ مبدأ الفردية والتحرر من أية سلطة. كما تجسدت هذه النزعة لدى أدباء تلك الفترة والذين تمثل فيهم الحنين للعهود القديمة، والسخرية من رجال الدين، ونقد العدمية الأخلاقية، وتمجيد الطيش المرادف للشجاعة برأي بعضهم، كما تبدت الإنسانوية في الفن برفض الهندسة المعمارية للعصور الوسطى، وتحول النحت نحو تقليد القديم بالتركيز على مفاتن الجسد[1].

وسبق وأن أشرنا -في جدلية العلم والدين- إلى أثر الإنسانوية في الدين والذي تبدى في البروتستانتية، وهي في أساسها رفضٌ للمؤسسة الدينية وسلطانها، وتكريسٌ لسيادة الذات الفردية في الشأن الاعتقادي[2].

وقابل هذه السلسلة المتوالية من الرفض إثبات شيء واحد هو الإنسان الفرد، والفردية هي جوهر الإنسانوية التي ظهرت بداية في صورة مذهب أخلاقي، ثم أصبحت مبدًا اجتماعيًا، وانتهت بأن أصبحت مبدًا وجوديًا يرى الفرد صورة الواقع وقيمة عليا ترفض أي مستوى يفوق مستوى الوجود الفردي، يقول محمد سبيلا[3]: «أصبحت الذاتية محورًا لكل مجالات الفعل

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣١-٣٨، وآلام العقل الغربي- لريتشارد تارناس، ص٢٥٠-٢٥٥، ونقد الحداثة- لآلان تورين، ص٣٨.

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٣٨، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث- لأحمد الشيباني، ص١٠٤، والحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص١٨-١٩، وآلام العقل الغربي- لريتشارد تارناس، ص٢٨٦، وتاريخ الفكر الغربي-لغنار سكيربك ونلز غيلجي، ص٣٠٦-٣٠٨.

(٣) فيلسوف وكاتب مغربي، ولد عام (١٩٤٢م) بالدار البيضاء، وتابع دراسته في جامعة محمد الخامس بالمغرب وجامعة السوربون بباريس، عمل أستاذًا جامعيًا بالرباطن وشغل رئاسة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس بكلية الآداب بفاس، وترأس الجمعية الفلسفية بالمغرب من (١٩٩٤-٢٠٠٦م) من مؤلفاته (مدارات الحداثة).

وفي كل أشكال الثقافة الحديثة، الحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان، في حين أنها كانت من قبل مدونة ومملاة على الفرد، كما أصبحت الذاتية أساس المعرفة العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة بقدر ما تحرر الذات العارفة، والطبيعة تصبح جملة قوانين شفافة ومعروفة من طرف الذات»[١].

وعليه فإن كل المواقف يجب أن تمر من خلال الإنسان ووعيه، ويشمل ذلك الدين والقانون والحياة والكون والفن والمعرفة، وأصبح هناك (ثلاث لاءات): (لا سلطة فوق الذات، لا سعادة إلا من خلال الذات، لا قيمة أخلاقية إلا من خلال تحقيق منافع الذات، لا حقيقة إلا من خلال معرفة الذات)؛ فالإنسان هو المقدس الأوحد في الوجود، لا شيء يعلوه حتى حاول الانسان احتلال موقع الإله بعد إعلان نيتشة[٢] موت الإله[٣].

وهكذا فقد أدت الإنسانوية إلى القطيعة مع الله، والقطيعة مع الآخرة، والقطيعة مع القيم الأخلاقية، وقد أدت القطيعة مع الله إلى القطيعة مع الماضي والتراث الديني أو المسيحي، كما اعتُبرت الأخلاق جزءًا من ذلك التراث ولا بد من هجرها، وأدت الإنسانوية بالمثل إلى القطيعة مع الآخرة؛

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، ص١٨-١٩.

(٢) فيلسوف ألماني، ولد في روكن عام (١٨٤٤م)، والتحق بجامعات بون وليبيز وعمل أستاذًا في بازل بسويسرا، رفض القيم الأخلاقية المطلقة وخلق العبيد وجادل بأن الناس أحرار في ابتكار قيمهم الخاصة بهم، ومثله الأعلى هو (الإنسان الأعلى) الذي يفرض إرادته على الضعفاء، وقد زعم نيتشة أن المعرفة ليست موضوعية وإنما تخدم غرضًا أو مصلحة، توفي عام (١٩٠٠م)، من مؤلفاته (هكذا تكلم زرادشت).

(٣) انظر: الأسس الفلسفية للحداثة الغربية- لصدر الدين القبانجي، ص٤٥-٤٦.

إذ اعتبرت أن الحياة الأصيلة هي الحياة المستجيبة لاستحقاقات الدنيا[١].

وقد كانت الانسانوية وراء فكرة (الدين الانساني) المنسوبة لأوجست كونت والذي تحدث عن حاجة الإنسانية لدين جديد هو الديانة الإنسانية، وإله هذه الديانة هو الإنسان (الموجود الأعظم) ووضع كونت لديانته شعارًا، هو: (المحبة هي المبدأ، والنظام هو الأساس، والتقدم هو الهدف)[٢].

وأوجست كونت هو مؤسس الفلسفة الوضعية (positivism) والتي تعد أحد أهم ركائز الفكر الحديث، وكان كونت قد قدمها في سلسلة محاضرات على مدى اثني عشر عامًا من النصف الأول من القرن التاسع عشر. وتمثل الوضعية مبادئ الفكر الغربي الحديث الذي بدأ بالتشكل ابتداءً من عصر النهضة، وقد جاءت الوضعية في القرن التاسع عشر بوصفها علاجًا لعصر مضطرب ومنقذة لأفكار عصر النهضة في فرنسا إبان فقدان تلك الأفكار جاذبيتها وتأثيرها بسبب تبخر الوعود التي قطعتها الثورة على مختلف المستويات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، ونتج عن تبخرها فوضى فكرية قام بمقابلها عدد من رموز اليمين الفرنسي لإعادة التحالف القديم في عهد ما قبل الثورة بين الملكية والكنيسة الكاثوليكية، وانبرى أوجست كونت في هذه الأوضاع لتثبيت الفكر الإنساني بفلسفته الوضعية، وأكد كونت أن الوضعية وحدها هي الكفيلة بوضع الأساس لإعادة تنظيم المجتمع، كما أكد بأن الأخلاق في مجتمع المستقبل يجب أن تقوم على الوضعية. وهكذا فقد

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١١٩-١٤٢.

(٢) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص٤٠١-٤٠٢، وتاريخ الفلسفة الحديثة- ليوسف كرم، ص٣٢٧-٣٢٨، وموسوعة الفلسفة- لعبد الرحمن بدوي، ص٣١٤.

شكلت الوضعية وفقًا لرؤية كونت تنظيمًا جديدًا للمجتمع[1].

والوضعية من حيث هي مذهب فلسفي تحصر مصدر الحقيقة اليقيني في العلوم الوضعية التجريبية، في حين لا ترى قيمة على الإطلاق لما وراء الحس والتجربة والخبرة الإنسانية، وتبدى هذا في رفض الوضعية للفلسفة الخارجة عن نظريتها المعرفية، وهي الفلسفة المتعلقة بما وراء الطبيعة[2].

وتتسم وضعية كونت بالشمولية التي تلتبس معها الرؤية للوضعية أهي مذهب فلسفي جديد؟، أم مرحلة تاريخية؟، أم دين جديد؟، والواقع أن الوضعية تمثل كل ذلك؛ فقد أراد كونت أن يلعب دور العالم الاجتماعي، والمصلح الاجتماعي، والمبتدع لدين جديد، فمثلت رؤية لفهم العالم، ورؤية للتاريخ الإنساني، وديانة للإنسانية وعَدَ كونت نفسه بأنه سيعظ بها في كنيسة نوتردام[3].

والوضعية في حركة التاريخ هي ذروة التقدم الإنساني، فقد قسَّم كونت التاريخ إلى ثلاثة مراحل، مثَّلت في الواقع ثلاث منظومات متكاملة يتميز بعضها عن بعض بأنظمة فكرية واجتماعية، كما تمايزت بعلومها وطرائق بحثها وهو المقياس الأهم عند كونت، وهذه المراحل هي: (المرحلة

---

(١) انظر: معجم الفلاسفة-لجورج طرابيشي، ص٥٤٣، وتاريخ الفكر الأوروبي-لأحمد الشيباني، ص٣٩٧-٤٠٤، وموسوعة الفلسفة- لعبد الرحمن بدوي، ص٣١٤، والأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص١٠٩-١١٠.

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص١١٢-١١٣.

(٣) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي، ص٤٠١، والأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص١١١.

اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية)[1].

وهكذا ترتبط أفكار الحداثة بعضها ببعض لتشكل منظومة مترابطة متكاملة تتوسطها فكرة مركزية تتجه نحو نفي كل شكل من أشكال الميتافيزيقيا؛ ولذا لا نستطيع أن نعزل بالمثل الفكرة الطبيعية (naturalism) عن هذه المنظومة. وقد حدا هذا الترابط بأحد الباحثين للاعتراف بعجزه عن تحديد مرجع الفلسفة الطبيعية أكانت نتيجة لفصل نظرية المعرفة عن نظرية الوجود، أم أن عملية الفصل نفسها تمت نتيجة لبزوغ النظرة الطبيعية أو النظرة الجديدة للكون[2].

والطبيعية هي نتاج الفردية الإنسانوية؛ فبعد أن قوَّض الفلاسفة الإنسانيون والشكِّيون الركائز التي قامت عليها النظرة للعالم -سواء أكانت ركائز فلسفية أرسطية أو مسيحية- ولم يعد الواقع يمتلك أساسًا نظريًا يستند إليه تولدت الحاجة لتقديم أساس نظري يقدم تفسيرًا بديلًا للعالم ويضبطه بقوانين تمخض عنها الجهد البشري ولم يجر استمدادها من علوم إلهية أو نظريات ميتافيزيقية، وتشكلت النظرة الجديدة للكون نتيجة لاكتشافات كوبرنيقوس[3]، . . . .

---

(١) انظر: موسوعة الفلسفة- لعبد الرحمن بدوي، ص٣١٢-٣١٣، وتاريخ الفلسفة الحديثة- ليوسف كرم، ص٣١٦-٣١٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦٨.

(٣) فلكي وعالم وطبيب بولوني، ولد عام (١٤٧٣م)، درس في إيطاليا، وألقى محاضرات في علم الفلك في روما، عمل ثلاثين عامًا على فرضية دوران الأفلاك، نصّب كاهنًا بالرغم من عدم تقلده درجة كهنوتية من قبل، وهو الذي اكتشف أن الشمس هي مركز المجموعة الشمسية، وأن الأرض مجرد كوكب تابع للشمس =

وكبلر[1]، وجاليليو، ونيوتن[2]. وخلاصة هذه النظريات أن الشمس هي مركز الكون وأن الأرض هي التي تدور حول الشمس إلى جانب اكتشاف قوانين الحركة، وقد قوَّضت هذه الاكتشافات بدورها النظرة القديمة للعالم والقائلة بعالم مغلق منتظم في تسلسل تراتبي مقسم إلى قسمين: (عالم ما وراء الطبيعة عالم الخلود والثبات والكمال، وعالم الطبيعة وهو عالم يعتريه النقص والتغير والصيرورة والفساد)، وغيَّرت هذه الاكتشافات بدورها المفهوم القديم للعالم لتسفر لاعن عدم مركزية الأرض فقط بل أسفرت عن كون لا متناه ولا محدود فكأنها ألغت مكانيًا ماوراء الطبيعة، وارتبطت النظرة الطبيعية الجديدة للكون بقوانين الحركة الآلية، وألغت بالتالي الحاجة لعلة خارجية محركة كما يرى الفلاسفة أو إلى إله بحسب التصور الديني، وامتدت

= وليس مركزًا كما كان الاعتقاد السائد، وتحدى بذلك مبدأ الكنيسة، توفي عام (١٥٤٣م)، من مؤلفاته (دوران الأجرام السماوية).

(١) عالم رياضيات وفلكي ألماني، ولد عام (١٥٧١م) في فايدرشتات، درس اللاهوت في جامعة توبنغن واطلع على نظرية كوبرنيقوس، وضع ما يسمى بقوانين كبلر المتعلقة بحركة الكواكب حول الشمس، ثم انتقل لدراسة انكسار الضوء، واضطر للهجرة بسبب الاضطهاد الديني، توفي عام (١٦٣٠م)، من مؤلفاته (الجداول الرودوليفية).

(٢) رياضي وفيزيائي إنجليزي، ولد عام (١٦٤٢م) في وولستورب، قاوم الهجوم على الجامعات، ووضع أسس الفيزياء الحديثة، واكتشف قانون الجاذبية، والتفاضل والتكامل، وأن اللون الأبيض يتألف من عدة ألوان، وطور قوانين الحركة الثلاثة التي لاتزال مستخدمة حتى الآن، أمضى الثلاثين سنة الأخيرة من حياته في الدراسات اللاهوتية والتجارب الكيماوية، توفي عام (١٧٢٧م)، من مؤلفاته (الفلسفة الطبيعية للمبادئ الرياضية).

هذه الآلية المادية لتشمل الإنسان. وإن كان ديكارت قد استثنى الله والإنسان من عالم الامتداد فلم يوافقه مخالفوه في هذا الاستثناء، وامتدت النظرة الطبيعية للكون لعلم الاجتماع والسياسة وتركت أثرها فيهما فتفتقت عن نظريات في طبيعة الإنسان تتحدد وفقًا للرؤية الفردية للمفكر، وانتقلت فيما بعد من المادية الآلية للمادية العلمية كما في الماركسية، وانحصر العقل في حدود العالم المادي، عالم الصيرورة والفساد[(١)].

ويرتبط المذهب الطبيعي بالتأليه الطبيعي (deism) ويطلق عليه في بعض الترجمات المذهب (الربوبي) وعلى أتباعه (الربوبيون)، وهو المذهب الذي تسمى به في القرن السادس عشر من يؤمنون بإله لكنهم ينفون تدخله في الشؤون البشرية، وأرادوا بذلك تميزهم عن الملحدين والمؤمنين التقليديين. ويشير التأليه الطبيعي أو المذهب الربوبي إلى «تصور جديد للإله ودوره وموقعه في عالم الطبيعة، بما يتناسب وهذا العالم»[(٢)].

وتنبغي الإشارة بدءًا إلى أن الفلسفة الطبيعية لم تنفِ وجود الله بالكلية لسببين[(٣)]:

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٩-٢٠، وآلام العقل الغربي، ص٣٦٧، ٣٤٤، والأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان- لمحمد سبيلا، ص١٣٠-١٣١، والأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٦٨-٨٢.

(٢) الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٨٣، وانظر: موسوعة لالاند الفلسفية- لأندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، ص٢٥٦-٢٥٧، وتاريخ العقل الأوروبي-لرونالد سترومبرغ، ص١٧٦-١٧٧.

(٣) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٨٣-٨٤.

- أن هذا الكون بحاجة لدفعة أولى تحركه وإرادة تضع القوانين التي يسير عليها، وذلك قبل أن يعيدها فلاسفة القرن الثامن عشر الماديون للمادة المتحركة بذاتها والسرمدية الوجود.

- أنه لا غنى عن الإيمان بالله، ولو لم يكن موجودًا؛ ليتقيد الناس بالالتزامات الأخلاقية الضرورية للحياة السياسية.

ومذهب التأليه الطبيعي أحد فرعي التأليه المثبت لوجود الله والمنقسم إلى قسمين، ثانيهما:

- التأليه الديني الذي تعبر عنه المنظومات والرسالات القائلة بوجود الله وخلقه للعالم وإرسال الرسل وتدبير شؤون الكون.

ويقر مذهب التأليه الطبيعي بوجود الله وخلقه للكون، لكنه ينفي بعد ذلك تدبير الله للكون والحياة الإنسانية فينكر الوحي والرسالات السماوية؛ فقد خلق الله الكون كالساعة أو الآلة وتركها تدور للأبد -طبقًا لقوانين نيوتن- وقد أفلتت الآلة من يديه بعد صنعها؛ ولذا فللإنسان أن يعيش بالطريقة التي يراها مناسبة طالما أنه جزء من هذه الآلة، وقد منحه الله العقل ليتبصر في قوانين الطبيعة ويحيا وفقًا لما يراه، لا وفقًا لما يمليه عليه رجال الدين. وقد شكل التأليه الطبيعي الذي هو نتيجة الفلسفة الطبيعية مرحلة انتقالية نحو المادية والإلحاد؛ فإذا كان الإنسان الفرد يستطيع أن يؤثر في العالم أكثر من إله الطبيعيين فلماذا يحتاج لذاك الإله؟

أما النظام الأخلاقي فلابد من بنائه على أساس الطبيعة والعقل، لا على الإيمان بوجود الإله؛ فالعقل قادر على قيادتنا للفهم الصحيح للأخلاق دون الحاجة إلى الوحي، وهذا ما توصل إليه مفكرو القرن الثامن عشر ممن لم

يوافقوا فولتير[١] في وجوب اختراع الإله إذا لم يكن موجودًا[٢].

الأساس الثاني: العقلانية:

تعد العقلانية (rationalism) الأساس والمقوم الثاني من مقومات الفكر الغربي وأكثرها أهمية، ويعدها بعضهم انعكاسًا للنزعة الإنسانوية؛ فبعد الثورة الإنسانوية وما أحدثته من انقلاب استبدل الله بالإنسان وأصبح معه الإنسان مركزًا للوجود، واحتاج الإنسان لمصدر جديد يستمد منه الحقائق، فكان العقل هو ذلك المصدر[٣].

وتعني العقلانية في معناها الواسع في التصور الحديث: «إخضاع كل شيء لقدرة العقل»[٤]، ورغم أن الاتجاه العقلي ليس بالجديد بل قديم قدم الفلسفة اليونانية التي سيطر عليها هذا الاتجاه وعلى فلسفات العصور الوسطى-إسلامية كانت أم مسيحية- رغم ذلك فالعقلانية الحديثة هي التي أسس لها ديكارت وطورها آخرون في القرن الثامن عشر مختلفة تمامًا عن عقلانية القدماء[٥].

---

(١) كاتب وفيلسوف فرنسي، ولد عام (١٦٩٤م)، يؤمن بمذهب الربوبية أو التأليه الطبيعي، بغير اعتقاد بديانات منزلة، هُدد بالاعتقال بسبب كتابه (رسائل فلسفية حول الإنجليز) وهي مقالات تمدح طريقة حياة الإنجليز وفكرهم وممارساتهم السياسية، واضطر إلى اللجوء، من مؤلفاته (عهد لويس الرابع عشر)، توفي عام (١٧٧٨م).

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٨٧-٨٩، وتاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص١٧٦-١٨٢، ونقد الحداثة-لآلان تورين،ص٣٢.

(٣) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٤٧، ونقد الحداثة، ص٣٠-٣١.

(٤) الحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص١٩.

(٥) انظر: آلام العقل الغربي- لريتشارد تارناس، ص٣٤٤-٣٣٥، والأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٤٨.

وللعقلانية معنيان: خاص صاغه ديكارت، وعام سابق على ديكارت[1].

أما المعنى الخاص (الديكارتي): فيتصل بمصادر المعرفة ويستمد تعريفه منها، ويستند للقول بأن المعرفة تقوم على مبادئ قبلية عقلية يستند إليها الإنسان للحصول على معارفه كافة.

وأما العام (السابق على ديكارت): فهو الإيمان بالعقل وقدرته على إدراك الحقيقة لمطابقة قوانين العقل لقوانين الأشياء الخارجية[2].

ففي العقلانية بمعناها الخاص عقل الإنسان وحده ما يعطي كل معرفة حكمًا بالصحة أو الخطأ، وليست الفكرة الحقيقية هي الفكرة المطابقة للواقع كما في الفكر الفلسفي التقليدي[3]. وهذا المعنى الخاص ذو المضمون الديكارتي هو الذي تدور حوله مذاهب الفكر الحديث إثباتًا أو نفيًا (كليًا أو جزئيًا) فبمقابله ظهرت لا أدرية ديفيد هيوم[4]، ونسبية إيمانويل

---

(١) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٤٨-٤٩.

(٢) المعجم الفلسفي- لجميل صليبا، ج٢/ ص٩١، بتصرف يسير.

(٣) انظر: الأسس الفلسفية للحداثة الغربية-لصدر الدين القبانجي، ص١٧٧-١٨٧.

(٤) فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي ولد في أدنبرة عام (١٧١١م)، ويشكل مؤلفه (بحث الطبيعة الإنسانية) نصًا أساسيًا للمذهب التجريبي البريطاني، توصل فيه إلى أن تفكيرنا اعتيادي أكثر منه عقلانيًا، وانتهى إلى أن الميتافيزيقيا التأملية مستحيلة، وشكك في العقل والسببية والضرورة والهوية والذات، وزعم كانت أن شك هيوم أوقظه من (سباته الدوغمائي)، توفي عام (١٧٧٦م)، ومن مؤلفاته (تاريخ بريطانيا العظمى).

كانت[1]،[2].

وعقلانية ديكارت التي تبدأ بالشك المطلق في حقائق الوجود وتنتهي باليقين تنطوي على عملية إعادة ترتيب حقائق الوجود بصورة كاملة وفق منظور جديد في واقع الأمر. فالمعادلة المستندة إلى ثلاثة أطراف سابقا وهي: (الإله: باعتباره مبدأ للوجود والمعرفة، والوجود: الذي هو نتيجة للمبدأ الأول، والذات العارفة: التي ترتقي لمبدئها بواسطة العلم)، هذه المعادلة انقلبت على يد ديكارت لتصبح: (الذات العارفة: وهي المبدأ، وتحتل المرتبة الأولى، والوجود: التابع للذات العارفة، ويحتل المرتبة الثانية، ويجيء في الثالثة: الإله، الذي أسماه ديكارت المبدأ الأول لأن وجود الإله مرتبط بإقرار الفكر له)، وبهذا خطت الفكرة الإنسانية نحو بناء العالم انطلاقًا من الأنا الفردية المفكرة وانتقل الفكر الإنساني من الفردية الأخلاقية للفردية الوجودية، وتطورت العقلانية لتعلن أن الوجود ما هو إلا نزعة ذاتية للإنسان. نحن لا نلمس الوجود ولا نراه ولا يوجد سوى ما يظهر لنا ويمر عبر حواسنا ولا يوجد سوى ما نفسره بقدراتنا الإدراكية، أي لا

---

(١) فيلسوف ألماني، ولد في بروسيا الشرقية عام (١٧٢٤م)، وقضى حياته فيها، وأصبح بروفيسورًا في المنطق وعلم ما وراء الطبيعة، عرف بفلسفته النقدية، وطور نظرية المعرفة، لم يكن كانت تجريبيا محضًا ولا ميتافيزيقيًا خالصًا، انتهى كانت إلى استحالة إثبات وجود الله عن طريق العقل النظري، لكنه أثبت وجوده عن طريق البرهان الأخلاقي أو العقل العملي، توفي كانت عام (١٨٠٤م)، من أشهر مؤلفاته (نقد العقل المحض).

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربي-لمحمد عادل شريح، ص، والحداثة وانتقاداتها: نقد الحداثة من منظور غربي- إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص٤٣.

يوجد سوى تفسيرات وقراءات متعددة للوجود. والفرق الدقيق بين عقلانية ما قبل القرن السابع عشر أو ما قبل ديكارت والعقلانية الحديثة، أن جميع الفلسفات العقلية القديمة تحتم البحث فيما وراء الطبيعة بما فيها فلسفة أرسطو نفسها حيث تتداخل نظرية المعرفة بنظرية الوجود والنفس بدرجة يصعب معها الفصل بينهما، وحتى الفلسفات التي انتقدت فكرة ديكارت وخالفتها كما في نظرية المعرفة لدى جون لوك[1]، لم تخرج على حدود الفردية في فهم العقل بل رسخت هذا الفهم وعمقته[2]، يقول ريتشارد تارناس[3]: «أسهم ديكارت في تحرير العالم المادي من ارتباطه الطويل بالإيمان الديني، متيحًا للعلم فرصة تطوير تحليله لذلك العالم من منطلقات غير ملوثة بأي مواصفات روحية أو إنسانية، وغير مقيدة بأي عقائد لاهوتية جامدة، لم يسبق لكل من عقل الإنسان والعالم الطبيعي أن كانا مستقلين كل منهما عن الآخر، ومنفصلين عن الرب بعضهما عن بعض كما هما اليوم»[4].

---

(١) فيلسوف مادي ومفكر سياسي إنجليزي، ولد عام (١٦٣٢م)، درس في أكسفورد ومارس مهنة الطب، وهرب إلى هولندا لأسباب سياسية، يرى لوك أن الخبرة- المذهب التجريبي- هي المصدر الوحيد للمعرفة، كما يرى أن الكون نظام ميكانيكي مكون من أجسام طبيعية مؤلفة من جزئيات غير مرئية، توفي عام (١٧٠٤م)، من مؤلفاته (بحثان حول الحكومة).

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية- لمحمد عادل شريح، ص٥٠-٥٩، وموسوعة الفلسفة- لعبد الرحمن بدوي، ص٤٩١-٤٩٧، والأسس الفلسفية للحداثة الغربية- لصدر الدين قبانجي، ص١٧٨-١٧٩، وآلام العقل الغربي، ص٣٣٥-٣٣٩، وتاريخ الفكر الغربي-لغنار سكيربك ونلز غيلجي، ص٤٠٩-٤٢٢.

(٣) أستاذ الفلسفة وعلم النفس في معهد (الدراسات الكلية) في سان فرانسيسكو بكاليفورنيا، ولد عام (١٩٥٠م) في جنيف لأبوين أمريكيين، ألف عدة كتب منها (الكون والنفس).

(٤) آلام العقل الغربي، ص٣٣٥.

وقد ترتبت على العقلانية الحديثة المرسخة للفردية عدة نتائج أبرزها:

- حصر المعرفة الإنسانية في المعرفة العقلية وحدها، وهذا الحصر قيَّد معارضي ديكارت وتراوحت نظرياتهم بين الإقرار بالحس والتجربة مصدرًا أساسيًا للمعرفة، والربط بين المعرفة الحسية والعقلية لا غير. أما المعرفة القائمة على الوحي فقد تم تجاوزها باعتبارها من مخلفات العصور الوسطى، وغادرت محيط الحقيقة والوجود أو الإمكان.

- رد اليقين المعرفي للذات؛ فليس اليقين المعرفي سوى حالة من حالات الذات كالحب والخوف وغيرها وليس تعبيرًا عن واقع خارجي أكيد، مما يعني عدم وجود حقيقة يقينية خارجية حتى ولو كان صاحبها موقنًا بها؛ ذلك أن يقينه يعبر عن واقعه الذاتي لا عن الواقع الخارجي.

- رد معرفة الحقائق الميتافيزيقية للمعرفة العقلية، وارتباط المعرفة العقلية بالفردية ينسف كل أساس لمعرفة ميتافيزيقة حقيقة لأنه ينتج عنه في النهاية معارف ميتافيزيقة فردية، وهذا ما حدث فلكل فيلسوف ميتافيزيقاه.

- تأثير عقلانية ديكارت في نظرية المعرفة أدى لنفي المعرفة في نهاية المطاف؛ فديكارت نزع المعرفة من خلفيتها الماورائية ومن إطارها الكوني واستبدل ذلك كله بالأنا التي أثبتها والمبادئ العقلية القبلية، ثم ما لبث جون لوك أن نفى المبادئ القبلية، وانتهى هيوم باللا أدرية وهي فلسفة معارضة لفلسفة ديكارت لكنها في الحقيقة نتيجة من نتائجها، وذهب كانت إلى أن ما يعجز العقل عن إدراكه هو غير قابل للمعرفة أصلًا، وكان من نتائج عقلانية ديكارت نظرية تعدد الحقيقة مادام ليس هناك حقيقة إلا ماوراء الإدراك فسوف تتعدد بتعدد الإدراكات، وإن كانت متناقضة ومتضادة.

- أدت العقلانية الحديثة لفصل العقل عن النفس، وتعميم الطابع المادي عليه ورد التفكير إلى جسم مادي هو الدماغ حتى قيل: إن العقل يفكر كما تهضم المعدة، وكما تفرز الكبد الصفراء. وهذا الفصل المتمثل في فلسفات ورؤى متعددة ومختلفة أدى للاستعاضة عن الأخلاق بالعقل، وأدى لفصل المعرفة عن الأخلاق وربط المعرفة بثمراتها العملية فقط، الأمر الذي جسدته الفلسفة البراجماتية أوضح تجسيد[١].

الأساس الثالث: مبدأ الحركة وقانون التطور العام:

أدرك إنسان عصر الحداثة أن الحركة تشمل الوجود بأسره، مما أدى لنفي فكرة السكون والثبات اللتين كان يؤمن بهما الإنسان سابقًا، وعزز مبدأ الحركة ما كان يجري من تسارع الاكتشافات العلمية في شتى مجالات العلوم الطبيعية والتي بدا معها الكون في حالة حركة مدارية مستمرة، بدءًا من الكواكب وانتهاء بالذرة، وبهذا الانقلاب الفكري من السكون إلى الحركة الدائبة -التي سبقت الإشارة إليها عند الحديث عن الفلسفة الطبيعية- تشكلت الحركة بوصفها الركيزة الثالثة من الركائز الكبرى للحداثة الغربية[٢].

ويتجلى مبدأ الحركة وقانون التطور باعتباره أساسًا فلسفيًا في فكرتين مركزيتين أخريين، هما: التقدمية، والمادية.

فحتى تكتمل منظومة العالم الجديد تطلّب الأمر تعديلًا وتغييرًا في النظرة إلى التاريخ والحركة الإنسانية وفقًا للمضامين الفكرية للحداثة.

---

(١) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية- لمحمد عادل شريح، ص٦٠-٦٧، والأسس الفلسفية للحداثة الغربية-لصدر الدين القبانجي، ص١٦٦-١٩٠.

(٢) انظر: الأسس الفلسفية للحداثة- لصدر الدين القبانجي، ص٢٧٦-٢٧٧.

ومحور هذا التغيير أن الإنسان هو من يصنع التاريخ ويخلقه، وهي الفكرة التي أزاحت معها أية قوى غيبية من مهمة تفسير الحركة التاريخية. واستند هذا التغيير في الأدوار إلى فكرة التقدم والرجعية؛ فإسناد القوى الفاعلة في التاريخ للإنسان رأي تقدمي يعترف بفاعلية الإنسان ويؤثر على مستقبله، وإسناد تلك القوى لغير الإنسان -بالمقابل- من أسطورة أو إله أو طبيعة آلية يعد رجعية مناهضة للتقدم، والقبول بتصور آخر يعاكس التصور السابق، ويفسح مجالًا لقوى غيبية تؤثر في حركة التاريخ يتناقض ومركزية الإنسان؛ فالمركزية التي صاغت الفكر والوجود اكتملت على مستوى التاريخ والمجتمع بفكرة التقدم[(١)]، وتعني: «تحرك الحضارة واستمرار تحركها في الحاضر والمستقبل في اتجاه مرغوب»[(٢)]، والتقدم أو التقدمية (progress) نظرية تتضمن تركيبًا للماضي ونبوءة عن المستقبل، وهي قائمة على تفسير للتاريخ يعتبر البشر يتقدمون ببطء في اتجاه محمود ومرغوب فيه. وينبني على ذلك أن هذا التقدم سوف يستمر إلى أجل غير محدود، وتفيد الفكرة أن وضعًا من السعادة العامة سيتم التمتع به في آخر الأمر، باعتباره قضية العمل العظيم للأرض[(٣)].

وفكرة التقدم هذه تتضمن ثلاثة أمور[(٤)]:

- انتماء فكرة التقدم لصنف الأفكار الإيمانية التي تنتمي لها فكرة

---

(١) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية-لمحمد عادل شريح، ص٩٠-٩١، والأسس الفلسفية للحداثة، ص٢٣٩-٢٤٠.

(٢) فكرة التقدم- لـج.ب.بيوري، ترجمة: أحمد حمدي محمود، ص٣٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣١، وتاريخ الفكر الأوروبي-لرونالد سترومبرج، ص٤٣١-٤٣٢.

(٤) انظر: فكرة التقدم، ص٣١-٣٢، والأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص٩٣-٩٥.

(العناية الإلهية)، و(الخلود الشخصي)، وهي استبدال لفكرة العناية الإلهية التي كانت تُسيِّر الحياة الإنسانية فأصبح قانون التقدم مُسيِّرا لها.

- قيام الفكرة التقدمية على استمرارية الزمن فتوقف الزمن يُفقد الفكرة قيمتها، وإلغاء فكرة توقف الزمن مرتبط بالتصورات القيامية المسيحية عن انتهاء الزمن، والإقرار بانتهاء الزمن يقوض أسس الفكر الحديث قاطبة والتي تقوم على أساس إنكار العناية الإلهية ورفض المبدأ الإلهي مبدأً أولًا للوجود.

- أن المبدأ الإلهي بوصفه محركًا للتاريخ يفترض غاية تصل إليها حركة التاريخ، وتنتهي بالفردوس السماوي، فكذا أصحاب فكرة التقدم يفترضون لحركة التاريخ غاية تتحقق في وضع من السعادة العامة نتيجة للعمل العظيم على الأرض، فهو فردوس أرضي يتجلى في عدة أفكار كما في الماركسية مثلًا.

وقد ظهرت التقدمية في القرن الثامن عشر، ويعد الفرنسي كوندورسيه(١) أول من جعلها نظرية في التاريخ قسمت مراحل التقدم الإنساني لعشرة مراحل، كما نجد أوجست كونت قسمها لثلاث مراحل ذروتها المرحلة الوضعية، أما ماركس(٢) فقد قسمها لخمس مراحل ذروتها الشيوعية، وهكذا نزعت التقدمية القائمة على سيرورة التاريخ وصيرورته الطابع (الغائي)

---

(١) فيلسوف ورياضي وسياسي فرنسي، ولد عام (١٧٤٣م)، شارك في وضع الموسوعة الفرنسية، ورغم أنه كان من مؤيدي الثورة الفرنسية فقد عارض إعدام لويس السادس عشر، فسجن، وكتب أثناء وجوده في السجن (مسح تاريخي لتطور الفهم الإنساني) تتبع فيه تطور الإنسان من مرحلة البربرية حتى حافة الكمال، وأيد في كتاباته عدم العنف والمساواة، توفي بعد تناوله السم في السجن عام (١٧٩٤م).

(٢) حول تأثير الحداثة في ماركس انظر: الحداثة وانتقاداتها-إعداد وترجمة: محمد سبيلا وعبد السلام البنعبد العالي، ص٤٨.

وأصبح ينظر إلى التاريخ بوصفه مجرد حركة تطورية مستقيمة تتحكم فيها عوامل داخلية، قد تكون المحددات الاقتصادية كما عند ماركس، أو العوامل السيكيولوجية كما عند فرويد، وقد أدى ربط تطور التاريخ بعوامل محددة وملموسة إلى تطور نزعة تاريخية ترد كل شيء للتاريخ وتجعله مشروطًا به، إلى حد وصفت معه الحداثة بكونها عبادة للتاريخ الذي أصبح المنتج الأساسي للمعنى، وفكرة التقدم على اختلاف صورها وتفاصيلها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمركزية الغربية فجميع المفكرين التقدميين يرون أن البشرية تتقدم نحو نموذج واحد هو النموذج الغربي[1].

كما يتجلى مبدأ الحركة وقانون التطور في المادية (materialism) وهي عصارة الفكر الحديث ونتيجته الكبرى؛ فمختلف النظريات الفكرية الحديثة تقود في النهاية للمادية بدءًا بالعقلانية المادية المؤكدة لمركزية الإنسان في المعرفة والوجود، مرورًا بالطبيعية التي ألغت مكانيًا ما وراء الطبيعة، وجعلت الطبيعة المادية ذات القوانين الثابتة تعم الوجود بأكمله، وهمَّشت الحضور الإلهي في العالم، ثم الفكرة التقدمية التي أقصت التأثير الإلهي في حركة التاريخ، وانتهاءً بالوضعية التي أرست الأساس المادي للعلوم[2].

وتحيل المادية إلى معنيين[3]:

- معنى ضيق: يشير للمذهب المادي في الفلسفة وهو مذهب حديث

(١) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية- لمحمد عادل شريح، ص٩٥-١٠٥، والحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص١١.

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص١٢١-١٢٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٢٢.

ليس له أية جذور تاريخية، فالفلسفة المادية تلغي ما وراء الطبيعة، وهي نظرة انفرد بها الفكر الحديث.

- معنى عام: وتمثل فيه المادية صبغة عامة للحضارة الغربية بمختلف تجلياتها وما انتقل منها للمجتمعات الأخرى.

ويراد بالمادية بالمعنى الفلسفي: «أن المادة هي الحقيقة الوحيدة، وبأن الوجود ومظاهره وعملياته ما هي إلا مظاهر أو نتائج للمادة، وأن لاشيء في الوجود فوق المادة، وأنها في حركة، وتستثني إمكانية وجود الإله، كما ترى العقل شيئًا ماديًا»[1].

ولم تتبلور المادية بهذا المعنى مباشرة، بل مرت بتطورات فتطورت من المادية الساكنة أو الميكانيكية والتي ترى خضوع حركة الكون لقوانين ثابتة ومسارات ثابتة -وهذا النوع من المادية يعلّق السؤال حول محرك المادة أي لا يستبعد الخالق- إلى مادية تؤمن بالحركة الذاتية للمادة، ومن الفلسفة الطبيعية والتأليه الطبيعي في بريطانيا تحولت المادية إلى إلحادية في فرنسا، لتنتهي إلى مذهب فلسفي اقتصادي اجتماعي شمولي على يد ماركس ورفاقه[2].

وهذا النفي المطلق لما وراء الطبيعة هو ما يسوغ وصف الحضارة الغربية بالمادية كما أن الفلسفة المادية وإن سجلت تراجعًا إلا أن المادية بقيت بوصفها عماد الفكر الحديث، بما فيه العلوم المستندة إلى الوضعية

---

(١) معجم الأفكار والأعلام-لهتشنسون، ص٤٤٩.

(٢) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص١٢٥-١٢٦، والأسس الفلسفية للحداثة الغربية، ص٢٧٧-٢٩٣.

والمتحررة من الفلسفة. فالعلم الحديث حصر اهتماماته كلها في نطاق العالم الحسي مما يؤهله للتعبير عن جوهر الفلسفة المادية بل يعد أفضل ممثل لها، كما أن الفلسفة المادية لم تتراجع إلا بعد قضت على أشكال المعرفة الماورائية، وأسست لضياع روحي بعد أن قضت على المسيحية بوصفها مؤسسة دينية، وحتى العقائد الدينية المهيمنة في الغرب كالبروتستانتية ليست إلا خليطًا من مسيحية ويهودية صهيونية وهي أخطر من الإلحاد نفسه(١).

يتبين مما سبق عرضه أن الحداثة منظومة فكرية مترابطة لا تقبل الفصل ولا الانتقائية، وتنهض على إنكار ما وراء الطبيعة.

والأخذ بالحداثة دون استبعاد التأثير الإلهي -كما تحاول أن تفعل النسويات الإسلاميات- استبعادٌ لجوهر الحداثة، فليس هناك ما يسمى بحداثة الطريق الثالث كما تقول أسماء المرابط، ولا يمكن أن تكون هناك حداثة إسلامية من هذا المنظور، والتأليف بين الحداثة الغربية والإسلام ليس إلا محاولة للجمع بين الأضداد والمتنافرات، ويذكرنا هذا بمقولة أحد نقاد التعددية الثقافية: «يميل أنصار التعددية الثقافية إلى أن يكونوا طيور العقعق الفكرية، فهم يلتقطون الأفكار الجذابة ويدمجونها في نظرياتهم من دون أن يشغلوا أنفسهم كثيرًا بشأن الكيفية التي يمكن بها أن تتوافق تلك الأفكار بعضها مع بعض»(٢).

---

(١) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص١٤٤-١٤٥.

(٢) الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية-لبريان باري، ترجمة: كمال المصري، ص١٦١. وطيور العقعق التي تحدث عنها باري تنتمي لفصيلة الغراب وتتميز بانجذابها إلى الأشياء البراقة، وتتغذى تلك الطيور على الحشرات، وبيض =

ثم إن القيم والمبادئ التي أسستها وكرستها الحداثة في الحضارة الغربية جعلتها سابقة في تاريخ الحضارات وأفقدت الحضارة الغربية القدرة على التفاعل الإيجابي والحوار البنّاء مع غيرها من الحضارات، مما جعلها لا تقبل المثاقفة والتبادل الحضاري ودفعها لأن تفرض تلك القيم والمبادئ من منطلق الابتلاع والهيمنة الممثلة في العولمة[1].

المحور الثالث: حقوق الإنسان بوصفها عضوًا أصيلًا من جسد الحداثة الفكرية الغربية:

نشأت حقوق الإنسان في الغرب، وتضافر كل من الواقع الاجتماعي والتجربة الفكرية في بلورة هذه الحقوق؛ فمن جهة الواقع الاجتماعي التاريخي: ارتبطت حقوق الإنسان بالصراع السياسي ضد السلطة المطلقة.

ومن جهة الفكر: تشكلت المفاهيم المركزية لحقوق الإنسان وهي مفهوم الإنسان ومفهوم الحق نتيجة تحولات فكرية كبرى أحدثتها الحداثة في الأرضية الفكرية الأوروبية وأدت للقول بمركزية الإنسان في المعرفة والطبيعة والتاريخ، وتبدُّل مفهوم كل من الطبيعة والتاريخ، وهذه التحولات التي

= الطيور، وصغار الطيور، والثديات الصغيرة، كما يأكل العقعق الجيف، وتبني تلك الطيور أعشاشها الضخمة في الأشجار والشجيرات وتغطيها بغطاء من أعواد شائكة مفككة. والمعنى الذي يقصده باري أوضحه مترجم الكتاب بقوله: «المعنى الذي يقصده المؤلف هنا أن أنصار التعددية الثقافية يشبهون طائر العقعق في بناء أنساقهم الفكرية على نحو مفكك، مثلما يبني العقعق عشه، كما أنهم ينجذبون إلى أفكار بارزة كما ينجذب العقعق إلى الأشياء اللامعة، كما أن هناك شبهًا -وفق المؤلف- بين طريقة تغذية طائر العقعق وطريقة بناء فكر أنصار التعددية الثقافية».

(١) انظر: الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، ص١٢٧-١٤٥.

طالت مختلف المجالات طبعت مفهوم الحق والتشريع بميسمها كذلك[1].

ولذا لا نجد ذكرًا لكلمة (الإنسان) فضلًا عن أن نجد أثرًا للمفهوم الحديث للإنسان في الوثيقة التي تعد النواة الأولى لحقوق الإنسان والمسماة بالوثيقة الكبرى «magnacatra»، والتي ضمت الحقوق التي انتزعها البارونات الإنجليز من الملك عام (١٢١٥م)؛ فلم يظهر المفهوم الحديث للإنسان إلا بعد أن احتل الإنسان مركز الصدارة في رؤيته للعالم، بعدما كانت الطبيعة تحتل هذه المرتبة لدى اليونان، وبعدما كان الله هو المركز في القرون الوسطى. أما على المستوى التاريخي فحقوق الإنسان بمفهومه الحديث لم تظهر إلا مع الثورة الفرنسية وتحديدًا في الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان المسمى (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن) الصادر عام (١٧٨٩م). وحقوق الإنسان المعاصرة ليست مجرد قائمة من المطالب المستمرة في التوسع والتجدد، كما أنها ليست حركة معنوية تعبر عن الضمير الإنساني النبيل وتسعى لرفع المظالم والانتهاكات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تقع على الأفراد والجماعات فحسب، وهي ليست محض مظهر من مظاهر الانتصار لكرامة الإنسان، وليست أيضًا مجرد وسيلة لفضح المسكوت عنه من مظاهر عدم المساواة في الحقوق في المجتمعات

---

(١) انظر: الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان- لمحمد سبيلا، ص١١٢-١١٣، وصفات الله وحقوق الإنسان، لحسن حنفي، بحث قدم في المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة، والمنعقد بتاريخ (٢٢/ ٢٣ مارس ٢٠١٠م)، ونشر في كتاب (الفلسفة وحقوق الإنسان) الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ص٧٤.

وحسب[1]، بل هي «رؤية للعالم، رؤية أصبح فيها الإنسان هو معنى العالم والوجود»[2].

ومركزية الإنسان تعني -كما سبق ذكره- مرجعية العقل، فعندما أراد الفلاسفة الأوروبيون صياغة حقوق الإنسان استندوا للعقل بوصفه مرجعية مستقلة عن سلطة الكنيسة، ومن هنا كانت (النزعة الإنسانية الفردانية)، و(العقلانية) الأساسان الأكبران لحقوق الإنسان؛ فعليهما نهضت مقولات الحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي، والحرية، وشكلت هذه المقولات الثلاث بدورها مقومات حقوق الإنسان[3]، ويأتي بيان ذلك فيما يلي:

أولًا: الحرية:

سبق وأن عرضنا لفكرة الحرية ومكانتها في المركزية في مدونة حقوق الإنسان في موضع سابق من هذا البحث[4]، وما سنعرض إليه هنا هو تعليل احتلالها لهذه المكانة، والواقع أن الحرية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالنزعة الإنسانوية الفردية بطبيعة الحال؛ فإحلال الإنسان مكانة محورية أدى لمنحه حرية ملائمة لمركزه ومرادفة لذاتيته، حتى تم تحديد الذاتية انطلاقًا من

---

(١) انظر: الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، ص٧٨-٧٩، ١٩٨، والخلفية الفلسفية لحقوق الإنسان- لمحمد المصباحي، في كتاب (الفلسفة وحقوق الإنسان)، ص١٩، ٢٤.

(٢) الخلفية الفلسفية لحقوق الإنسان- لمحمد المصباحي، بحث قدم في المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة، ونشر في كتاب (الفلسفة وحقوق الإنسان)، ص٢٤-٢٥.

(٣) انظر: الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان- لمحمد سبيلا، ص١١٥-١١٦، ١٩٧-١٩٨.

(٤) راجع: المرجعية الحقوقية في المنطلقات النظرية للخطاب النسوي العلماني.

الحرية، فقال هيجل: (وهكذا فإن الحق والملكية والأخلاق والحكومة والدستور يجب أن تكون ابتداء من هذا الوقت، محددة انطلاقًا من مبادئ عامة ملائمة لمفهوم الإرادة الحرة والعقلانية أي لمبدأ الذاتية)[١].

ثانيًا: العقد الاجتماعي:

فكرة العقد الاجتماعي فكرة افتراضية ليس لها أدنى علاقة بالواقع باعتراف الفلاسفة أنفسهم، لكنها أثرت تأثيرًا حاسمًا في تحول التصور الذي يحيل نشأة المجتمع والحق إلى الأمر الإلهي، إلى تصور مختلف يحيل نشأة المجتمع والحق إلى الطبيعة وإلى التعاقد بين الناس، وهنا تظهر النزعة الإنسانوية في استبعاد الإرادة الإلهية وإحلال الإرادة الإنسانوية الفردية بدلًا منها، حتى أصبحت إرادة الأفراد أصلًا للإرادة الجماعية. وعلى الرغم من الاختلافات التفصيلية بين رواد نظرية العقد الاجتماعي إلا أنها تشترك في وجود حقوق غير قابلة للتفويت، وهذه الحقوق تستمد ضمانتها من المشروعية السياسية الناشئة عن نظام سياسي قائم على العقد[٢].

ثالثًا: الحق الطبيعي:

تنهض حقوق الإنسان على فكرة الحق الطبيعي وفيه تصب الفكرتان السابقتان المؤسستان أيضًا لحقوق الإنسان: (الحرية، والعقد الاجتماعي). ويعد الحق الطبيعي القاعدة المشتركة للآراء الفلسفية المنظرة للحقوق والمختلفة فيما بينها اختلافًا كبيرًا في القرن الثامن عشر، وتعود فكرة الحق

---

(١) انظر: الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، ص١١٩-١٢٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٢٢-١٢٧.

الطبيعي إلى (مدرسة الحق الطبيعي)، والحقوق الطبيعية للأفراد مستمدة من فكرة (القانون الطبيعي) أو المرجع الأعلى للحقوق والذي يستنبط من الطبيعة ويتوصل له الإنسان بواسطة العقل، وحقوق الأفراد الطبيعية حقوق سابقة على الجماعة وسلطة الجماعة، ولا يمكن إلغاؤها من قبل أي نظام، لسببين: أنها راسخة في طبيعة الأشياء، وأنها حقوق راسخة في طبيعة الإنسان، ولذا لا يمكن فصل فكرة الحقوق الطبيعية عن العلمانية السياسية فعندما استبعد الدين تم اللجوء للطبيعة والاستمداد منها[١].

ورغم أن جذور الفكرة الأُم لحقوق الإنسان (الحق الطبيعي) ترجع للإغريق إلا فكرة الحق الطبيعي النابتة في الأرضية الفكرية الحداثية تختلف من الأساس عن فكرة الحق الطبيعي لدى القدماء؛ لاختلاف التصور الإغريقي للطبيعة والذي يعترف بوجود عالم ما وراء الطبيعة ويقوم على التراتبية بين (عالم الكمال، وعالم المادة والفساد) -وبالتالي عدم المساواة- وهو تصور يختلف عن التصور الحداثي الذي حطم التراتبية الكونية وألغى ما وراء الطبيعة مكانيًا، وانتقل نموذج المساواة في الطبيعة إلى المجتمع[٢].

ويتبين من الأسس الفكرية لحقوق الإنسان مدى ترابط وتكامل تلك الأسس وانبناء الحقوق على منظومة فكرية لا يمكن إغضاء الطرف عن خصوصيتها الغربية، ويرى محمد سبيلا أن «كل فهم أو تأويل لحقوق

(١) انظر: حقوق الإنسان بين الخصوصية الثقافية والكونية-لنور الدين السافي، بحث قدم في المؤتمر الدولي الثاني لقسم الفلسفة، ونشر في كتاب (الفلسفة وحقوق الإنسان)، الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر، ص٥١-٥٤، والأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، ص١٢٧-١٢٨.

(٢) انظر: الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، ص١٣٠-١٣١.

الإنسان لا يراعي هذا السياق التاريخي الأصلي، وهذه المرتكزات إنما يقدم تصورًا مجبوبًا وقاصرًا عن هذه الحقوق؛ لأنها في الأصل كتلة فكرية واحدة قائمة على أرضية الحداثة بمستوييها التاريخي، والفكري»[1].

وقد انتقل الاهتمام بهذه الحقوق لاحقًا من ميدان المبادئ الأخلاقية والنظريات الفلسفية والإيديولوجيات السياسية الاجتماعية إلى ميدان التطبيق الواقعي على المستويين الفردي والجماعي بعد أن كانت حقوق الإنسان محصورة في دائرة اهتمام الثوريين والمفكرين الإصلاحيين، ولم يقف الأمر عند حد تقنين تلك الحقوق وإكسابها الشرعية الدستورية بل جرى العمل على إيجاد الوسائل القانونية الكفيلة بضمان تطبيقها والرقابة على التطبيق منعًا من وقوع الانتهاكات[2].

وبعد أن كانت النصوص المتعلقة بحقوق الإنسان في الدول الغربية ذات صبغة محلية وخصوصية، اتجهت لتبني خطاب يتسم بالشمولية والكونية فتوجهت للإنسان الفرد أيًا كان انتماؤه الديني والعرقي والثقافي، واتسعت هذه الحقوق واكتسبت طابعًا عالميًا، وتردد صداها في العالم أجمع على تفاوت ثقافاته وتعددها، وسعت مختلف الدول بدورها لشرعنة حقوق الإنسان بإيجاد جذور لتلك الحقوق في أرضها الثقافية[3].

---

(١) المرجع السابق، ص١١٦.

(٢) انظر: نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلان المنظمات- لمصطفى الفيلالي، بحث نشر في كتاب (حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية)، ص١٤، والأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان- لمحمد سبيلا، ص١٣٢-١٣٣.

(٣) انظر: الأسس الفكرية لحقوق الإنسان، ص١٣٥، وحقوق الإنسان بين =

ورغم ذلك فلم تتحقق السمة الشمولية لحقوق الإنسان في الواقع العملي، ففي الوقت الذي صيغت فيه حقوق الإنسان الغربي كان المستعمر الأوروبي يستولي على خيرات الشعوب الأخرى ويسترق أبناءها، ويمارس مختلف أنواع الانتهاكات حتى ارتبطت الحرية والمساواة بالرجل الأبيض، كما ارتبط الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بإيديولوجية الهيمنة واستخدم كأداة ضغط سياسية مع السوفييت وحلفائهم من دول المعسكر الشرقي وقتئذ، وما زالت إيديولوجية الهيمنة مطبقة حتى الآن مع الشعوب العربية والمسلمة[١].

وعلى الرغم من انبناء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الأسس الفكرية المذكورة فقد تضمنت المواثيق والعهود اللاحقة لهذا الإعلان بعض الحقوق الجماعية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية مما يخفف من غلواء النزعة الفردية إلى حد ما، ومع ذلك فقد سيطر التصور الذي يمنح الأولوية الفردية على القراءة الغربية للحقوق، وقدمت الحقوق الفردية على الحقوق المتعلقة بالفئات والشعوب والمجتمعات، ويرى بعض الباحثين أنه نظرًا للاختلاف الواقع في مجال التصور الفكري لحقوق الإنسان والمتجسد في عدة أحكام إسلامية تتعارض مع الحق بالحرية كتبديل الدين المعروف بالردة

= الخصوصية الثقافية والكونية-لنور الدين السافي، ورقة عمل نشرت في كتاب الفلسفة وحقوق الإنسان، ص٦٠، ونقد الحداثة- لآلان تورين، ص٥٤.

(١) انظر: الأسس الفكرية لحقوق الإنسان، ص٩٤-١٠٤، والإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية- لرضوان زيادة، بحث نشر في كتاب (حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية)، ص١٤٨-١٥٠، والليبرالية الجديدة: أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية- لعبد الله الغذامي، ص٥٩-٦٧.

عن الإسلام، وزواج المسلمة بالكتابي وغيرها، فالتوفيق بين وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان غير ممكن ذلك أن الإعلان العالمي نص علماني وضعي مبني على التجربة البشرية العملية ويمكن أن يتغير بتغييرها، وهي كما تم وصفها حقوق بلا ضفاف وبلا حدود، كما أن غاية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تتمثل في السعي لتحقيق أهداف واقعية أي أنها نسبية وطارئة، أما حقوق الإنسان في الإسلام فوثيقة دينية مستمدة من الوحي الإلهي ولذا فهي تتسم بالضرورة والإطلاقية ولا يمكن تغييرها رغم اتفاقها مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بل منافستها له أيضًا[(١)].

ومن هنا فمفاهيم الحرية والعدالة والمساواة في المدونة الغربية لحقوق الإنسان في التصور الغربي وتطبيقاتها الدولية تختلف عنها في التصور الإسلامي، وإضفاء الطابع الكوني عليها إجرائيًا لا يعني كونيتها من الناحية النظرية. وإذا كانت النسوية العلمانية صريحة في استنادها للمدونة الحقوقية قلبًا وقالبًا فمحاولة النسويات الإسلاميات للاستناد إليها بدعوى كونيتها وأسلمتها ما هي إلا تزييفٌ للحقائق، ونقلٌ مجرد للحقوق الغربية المشربة بالنزعة الإنسانوية الفردية والعقلانية، ليس فيما يتعلق بمفاهيم العدل

---

(١) انظر: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية- لمحمد فائق، بحث نشر في كتاب (حقوق الإنسان بين الرؤى العالمية والإسلامية والعربية)، ص٧١، وحقوق الإنسان المتنازع عليها بين الغرب والإسلام-لسامي عوض الذيب،بحث نشر في الكتاب السابق، ص١٧٤-١٧٦، والأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، ص١٠٠، ١٩٥، وحوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام- لعبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ص١٦٤-١٧٣.

والمساواة فقط بل حتى مفهوم الإنسان والذي لا ينبغي -من وجهة نظر نسوية- أن يتصف بالخضوع والعبودية لخالقه الذي لا يحتاج لعبودية الإنسان بل يتصف بصفات تقارب صفات الخالق تبارك وتعالى[1].

والمتتبع لنشأة النسوية الإسلامية في المهجر واللحظة التاريخية التي اجتمعت فيها النسويات تحت المظلة الإسلامية وتزامنًا مع (تسييس الجندر) -الذي سبقت الإشارة إليه في مبحث سابق- يلحظ ارتباطها بمنظمات الأمم المتحدة فاليونسكو هي الجهة التي عقدت المؤتمرات حول النسوية الإسلامية مما يجسد بوضوح امتداد إيديولوجية الهيمنة على الاتجاه النسوي الإسلامي، ولا يقف الأمر عند نسوية المهجر فقط، بل يتجلى في التعاون المشترك والنشِط بين نسويات المغرب وماليزيا وغيرهن مع لجان الأمم المتحدة.

---

(١) ذكر ابن القيم كَلَّلهُ في كتابه (الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب) أن أحب الخلق لله من اتصف بمقتضيات صفاته، والفارق هنا بين مقولة نعمت برزنجي وابن القيم هو وصف الخضوع والعبودية فالعبد يتقرب لله أي يتعبده بالاتصاف بصفاته، بينما يقوم مفهوم برزنجي على تجريد الإنسان من هذا الوصف والاتصاف بصفات الله تعزيزًا للذاتية الإنسانية، كما تقترب رؤية برزنجي من مقولة فلسفية يونانية قديمة علّق عليها ابن تيمية في (درء تعارض العقل والنقل) بقوله: «وإنما (يجعلون الغاية تشبههم به لا محبتهم إياه)، وفرق بين أن تكون الغاية كون هذا مثل هذا، وبين أن تكون الغاية كون هذا يحب هذا محبة عبودية وذل، ولهذا قالوا: (الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة)، ولهذا كان مطلوب هؤلاء إنما هو نوع من العلم والقدرة الذي يحصل لهم به شرف، فمطلوبهم من جنس مطلوب فرعون، بخلاف الحنفاء الذين يعبدون الله محبة لهم وذلًا له».

المحور الرابع: النسوية بوصفها رؤية أنثوية للوجود من منظور حداثي:

يتعذر فصل النسوية الغربية بمختلف تياراتها الفكرية (ليبرالية، وماركسية، وراديكالية، وسحاقية، ونسوية سوداء وغيرها) عن السياق الفكري الحضاري الغربي.

ومهمة هذا المحور هي إبراز هذا التواصل الفكري والترابط السياقي بين النسوية والحداثة، لا السرد المجرد للأحداث التاريخية لتبلور النسوية الغربية فكرًا وحركة، وذلك من خلال النقاط التالية:

١) إصلاح التصور المتعلق بالمرأة، وواقعها الاجتماعي باللجوء للكتاب المقدس:

إذا كان الغربيون قد حاولوا التوفيق بين الدين ومتغيرات العصر قبل أن يستبعدوا الدين تمامًا من مجال الحياة العامة لعدم صلاحية مفاهيمه وملاءمتها لمجتمع العصر الجديد، فقد عبَرت النسوية الغربية في إرهاصاتها الأولى بالتجليات ذاتها رغم تأخر ملحوظ وسير متقطع ومتباطئ للمسيرة النسوية في بداية أمرها، فقدمت الكاتبات الموصوفات بالنسويات الأول في الغرب عدة محاولات للاجتهاد في إصلاح وضع المرأة في الموروث (اليهودي - المسيحي) وظهرت الكتابات المؤسِسة لما وصف لاحقًا بـ(النسوية الدينية)[1]، والتي لم تتشكل بوصفها تيارًا كبقية التيارات النسوية

---

(١) انظر: بواكير النسوية- لستيفاني هودجسون رايت، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي)، من تحرير: سارة جامبل، ص٢٤.

الليبرالية والماركسية وغيرها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، ومن اللافت أن النسوية الدينية تشكلت في الولايات المتحدة الأمريكية وليس في أوروبا حيث النشأة العنيفة للعلمانية الرافضة لأن يكون الدين مصدرًا للتصورات الإنسانية[١].

وسجل أواخر القرن السادس عشر أول محاولة نسائية لإعادة قراءة نصوص الكتاب المقدس باعتباره المصدر المستخدم لتبرير قمع المرأة في نظر الكاتبات، الأمر الذي دفعهن للانطلاق من نفس المصدر لتغيير التصورات المتعلقة بالمرأة، وصدر في ذلك الحين أول عمل مكتوب بالإنجليزية يعالج هذه المسألة تحت عنوان (حمايةً للمرأة) قدمت فيه مؤلفته رؤية جديدة لخلق المرأة في (سفر التكوين) تختلف عن كافة الرؤى السابقة، وجعلت فيه الكاتبة (حواء) آخِر وأفضل من خُلِق في قصة الخلق[٢]، وتتلخص القراءة الجديدة -في ذلك الحين-لقصة الخلق بأن «الرجل خُلق من صلصالٍ وضيعٍ متسخ، وظلَّ على هذا الحال حتى رأى فيه الرب بديع صنعه، فحوله من تراب كريه إلى جسد طاهر من أدران التراب، ولما كان آدم بلا معين، فقد خلق الرب المرأة من جسد الرجل الحي لتكون أنقى منه، وليجعلها بلا مراء أفضل منه كثيرًا»[٣]، ونلحظ في هذا النص بذرة النزعة الإنسانوية في الطرح النسوي والتي تفتقت في مرحلة لاحقة عن تصارع الرجل والمرأة على المركز، فمن مركزية الإنسان (الذكر) إلى مركزية الإنسان

---

(١) انظر: التصدير الذي كتبته رندة أبوبكر لكتاب (النسوية والدراسات الدينية)-تحرير: أميمة أبو بكر، ص١٢-١٦.

(٢) انظر: بواكير النسوية، النسوية وما بعد النسوية، ص٢٤-٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦، بتصرف يسير جدًا.

(الأنثى)، وفي السياق نفسه ظهرت قراءات أخرى أوْلت قصة الخلق عناية خاصة نظرًا لكونها النص المؤسس لدونية المرأة واستضعافها في نظر الكاتبات، كما لقيت قصة السقوط المتعلقة بإغواء حواء لآدم وتسببها بوقوعه في الخطيئة والخروج من ثم من الجنة العناية ذاتها لتصويرها المرأة سببًا للغواية والشرور. والواقع أن قصة الخلق أو (سؤال الوجود) يحتل أهمية خاصة لدى الفكر النسوي الغربي لما ذكرنا، وقد نقلت نسويات العالم الإسلامي بمنطلقيهما العلماني والإسلامي السؤال ذاته رغم اختلاف الحيثيات والتداعيات. ولم تقف القراءات الغربية الجديدة للكتاب المقدس -بعهديه القديم والجديد- عند هذا الحد بل حاولت الكاتبات الغربيات إصلاح الواقع الاجتماعي ممثلًا في ممارسات الحياة اليومية تجاه المرأة، وبخاصة النص الذي تضمنته إحدى رسائل بولس[١] وجاء فيه الأمر بخضوع النساء لأزواجهن خضوعهن للرب، وحاول الخطاب الديني المسيحي المتمثل في الإصلاح البروتستانتي آنذاك تغيير ممارسات الأزواج القاسية تجاه زوجاتهم ببث مواعظ تدعو للتعاون والتبادل بين الزوجين، وحاولت كاتبات تلك الفترة معالجة هذه الممارسات الرجالية القاسية والمبنية -برأيهن- على قصة الخلق، بتذكير القراء بأن الله خلق حواء من جنب آدم لا من رأسه، ولا من قدمه، مما يدل على كونها مساوية له وليست حاكمة عليه ولا

(١) القديس بولس الطرسوسي، أحد قادة الجيل الأول من المسيحية وينظر إليه على أنه ثاني أهم شخصية في التاريخ المسيحي بعد المسيح نفسه، يعرف عند المسيحيين برسول الأمم لكونه أول من بشر بهذه الديانة في أوروبا وآسيا الصغرى، كان له العديد من الخصوم والمريدين سواء بسواء ولم يكن يتمتع بهذه المكانة التي منحت له بعد موته في المسيحية، اعتقل وحوكم في القدس ثم خُلي عنه وسافر إلى روما.

خادمة له، كما ظهرت كتابات أخرى ركزت على إبراز أهمية الشخصيات النسائية في الكتاب المقدس مثل (سارة، ورفقة، وإستر) في العهد القديم، و(مريم العذراء، ومريم المجدلية) في العهد الجديد. ورغم أن هذه الكتابات والتي تمثل محاولات فردية للتغيير لم تتجاوز الساحة الثقافية للساحة القانونية ولم تؤدِ مباشرة لتغيير جذري في الموقف من المرأة في ذلك العصر، فقد أدت دورًا مؤثرًا في التمهيد للتغييرات الراديكالية في القرون التالية[١].

٢) استمرار المحاولات الإصلاحية والمطالبة بالمساواة في الحقوق:

أثَّرت التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي عصفت بالمجتمع الغربي على وضع المرأة في المجتمعات الغربية؛ فمن انهيار النظام الإقطاعي وصعود البرجوازية والثورة الصناعية، إلى تأثير الحروب، كل تلك المتغيرات كانت داعية لخروج المرأة للعمل ومعاناة التحيزات الاجتماعية والقانونية ضدها.

ورغم عدم القدرة على إعطاء تحديد دقيق لبدء النسوية فيمكن اعتبار مشروع التنوير في القرن الثامن عشر هو اللحظة التاريخية لنشوء النسوية، وتعتبر مؤرخات الفكر النسوي الغربي ماري ولستونكروفت[٢] أول من دشن

---

(١) انظر: بواكير النسوية، النسوية وما بعد النسوية، ص٢٦-٣٨.

(٢) مفكرة نسوية، ولدت عام (١٧٥٩م)، وتعتبر مؤسسة النسوية الحديثة، عاشت طفولة تعسة ومضطربة، ووجدت نفسها مضطرة لإعالة نفسها ماليًا، فجربت مختلف المجالات المتاحة في ذلك الوقت أمام المرأة المتعلمة والمنتمية إلى الطبقة الوسطى، وكانت تلتقي بالمفكرين الراديكاليين، حرصت على تعليم المرأة وعلى فكرة أن حسن المظهر أدنى شأنًا من الفضيلة، نشرت كتابًا بعنوان (دفاع عن حقوق الرجال) ردًا على كتاب (تأملات حول الثورة في فرنسا)، توفيت عام (١٧٩٧م).

النسوية الحديثة أو ما يسمى بـ(الموجة الأولى) للنسوية بكتابها (دفاعٌ عن حقوق المرأة) الصادر في خضم الاضطرابات السياسية والاجتماعية المتولدة عن المخاض العسير للثورة الفرنسية عام (١٧٩٢م). وقد جسَّد الكتاب أول مطالبة لتوحيد صفوف نساء الطبقة الوسطى، والمثير للانتباه أن ولستونكروفت لم تطالب بالمساواة بين الجنسين فضلًا عن فكرة تفوق المرأة على الرجل، بل كانت تهدف لدعم النظرة الأخلاقية والنفسية لنساء الطبقة الوسطى، وطالبت بأن تكون المرأة أكثر عقلانية مما هي عليه في ذلك الحين، فكانت تطمح للارتقاء بمجمل مكانة المرأة في ذلك الوقت، وتصحيح النظرة الدونية إليها، فطالبت بالتعليم المختلط المبكر في مدارس تديرها الدولة لتتغير النظرة الخاطئة للعلاقة بين الجنسين، وطالبت أيضًا بالتمثيل السياسي للمرأة، لكنها لم تدعُ المرأة للتحرر من الواجبات الأسرية بل كانت الصورة النموذجية للمرأة لديها هي تلك التي (تتمتع بالذكاء والحيوية، وتوائم بين المسؤوليات المدنية والمسؤوليات الأسرية، وتتحرر من الأعباء)، كما لم تطالب بأية مسألة خارجة عن المألوف الاجتماعي في ذلك الحين كالحق في التصويت، أو هجرة المرأة للحياة المنزلية، ولم يقدم الكتاب برنامجًا شاملًا لتحرير المرأة[١].

وقد اختلفت مواقف مفكري التنوير من المرأة في عصر ماري ولستونكروفت، فبتنى روسو أفكار الموروث الثقافي الغربي تجاه المرأة، ذلك الموروث الذي يمتد إلى فلاسفة الإغريق ويحط من قدر المرأة،

---

(١) انظر: الموجة النسوية الأولى- لفاليري ساندرز، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، ص٣٩-٤١.

ويناقض فلسفة روسو المتعلقة بالأخلاق، والنظرية الاجتماعية، والمساواة والحرية على وجه التحديد. والفرق بين روسو والفلاسفة السابقين أن روسو أعاد إنتاج الرؤية الموروثة للمرأة داخل إطار مذهبه الطبيعي؛ فذهب روسو إلى أن خضوع المرأة للرجل ليس نتيجة للعرف أو الأحكام المبسترة بل جزء من النظام الطبيعي للأشياء، ولذا كانت المساواة والحرية لديه بين الرجال فقط -إذ هي في نظره- صفات جوهرية لهم ولا تتسع للنساء ولا تناسبهن[١]، وظهرت بالمقابل كتابات أخرى تطالب بتحسين الأوضاع الراهنة للنساء في ذلك الحين لكنها لم تكن تتضمن دعوة للخروج على تلك الأوضاع بصورة راديكالية، كما تبنت تلك الكتابات -بنظر النسويات- ما أسمينه (فلسفة الميادين المنفصلة) والملخصة في أن لكل من الجنسين دوره في الحياة، وترى الناقدات النسويات أن تلك الكتابات لم تخرج عن التصور الذي يربط المرأة بالحياة الأسرية أي (المرأة الأم)، بما فيها كتابات جون ستيورات مل الفيلسوف الليبرالي والذي يعد أول من طالب بالمساواة بين الجنسين، ووجهت إليه التهم باعتباره يدافع عن ثورة اجتماعية بنصرته لقضايا المرأة في كتابه (استعباد النساء). وقد تأثرت رؤية مِل ومطالبه المتعلقة بحرية المرأة ومساواتها بالرجل بالقيم الليبرالية التي يتمحور حولها اهتمامه وهي (الحرية، والفردية، والعدالة، والديموقراطية)، كما تأثرت رؤيته بالهدف النفعي وهو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من البشر، والذي ينعكس بشكل خاص على الرجال؛ فتحرير المرأة ليس لسعادة النساء أنفسهن، بل تحرير

---

(١) انظر: النساء في الفكر السياسي الغربي- لسوزان موللر أوكين، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص١٣١-١٤٠، ١٧٧، وروسو والمرأة- لإمام عبد الفتاح إمام، كتاب صدر ضمن سلسلة المرأة في الفلسفة، ص٦-١٤.

المرأة وتوليها الوظائف ستترتب عليه نتائج قيّمة للرجل؛ فاستثارة التنافس النسائي وصحبة شريك متعلم سيؤدي لتطور عقلي أعظم لدى الرجل من وجهة نظر مِل[1].

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر برزت المشكلات الفردية نتيجة للتحولات التي تعرضت لها المجتمعات الغربية مما استلزم سلسلة من الإصلاحات التشريعية والقانونية ومن أبرز تلك المشكلات مشكلة المرأة العازبة الراغبة في الاستقلال الاقتصادي، وعدد من المشكلات المتصلة بظلم المرأة في القوانين، ومنها قانون الطلاق الذي كان يمنح الزوج الحق برفع دعوى لتطليق زوجته بسبب الزنا، أما الزوجة فكان عليها إثبات واقعة زنا المحارم، أو تعدد الزوجات إلى جانب الزنا لتثبت دعواها ضد زوجها، إضافة لقانون الملكية والذي يجعل كل دخل المرأة ملكًا لزوجها وإن انفصلت عنه، وقانون الحضانة الذي يحرم المطلقة من حضانة أطفالها مطلقًا. وقد طالبت النساء بالمساواة في الأجور في العمل، والفرص الوظيفية، والمساواة في التعليم، وأثيرت مشكلة (الحق في التصويت) ولم تمنح المرأة هذا الحق إلا عام (١٩٢٠م) حيث نظمت النساء أنفسهن في مجموعات نضالية وعزلن النساء المناهضات لهذه المطالبة، وعولجت تلك المشكلات في البداية جزئيًا ومرحليًا، وتطلب بعضها وقتًا لتحقيقه بالكامل

---

(١) انظر: النساء في الفكر السياسي الغربي، ص٢٤١-٢٦٠، والموجة النسوية الأولى- لفاليري ساندرز، النسوية وما بعد النسوية، ص٤٢-٤٥، وروسو والمرأة- لإمام عبد الفتاح إمام، ص٩٢-٩٩، واستعباد النساء: جون ستيورات مل-لإمام عبد الفتاح إمام، ص١٩٦-١٩٨، وأقدم لك: الحركة النسوية-لسوزان ألس واتكنز وأخريات، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص٢٣.

حتى أن جامعة كيمبريدج لم تمنح درجات متساوية للجنسين إلا في عام (١٩٤٨م). وهكذا تحولت المطالب النسوية من مطالب فردية إلى قضية رأي عام، وقد كانت مطالب الموجة الأولى (إصلاحية) والقيمة الأساسية التي طالبت بها النساء وناضلن لأجلها هي (المساواة في الحقوق) حتى اعتبر بعضهن أن الحركة النسوية قضت نحبها بانتزاع الحق بالتصويت، وتباطأت التطورات المتعلقة بالمرأة منذ ذلك الحين[١].

٣) من المساواة في الحقوق إلى المطالب الثورية بالتحرر:

تشكلت في الستينات من القرن العشرين (الموجة الثانية) للنسوية، وتجاوزت مطالب النسويات في هذه المرحلة المساواة في الحقوق والفرص إلى التحرر الكامل، وتجلت في هذه المرحلة من النسوية قِيم الحداثة بشراسة غير مسبوقة، فطالبت النسويات بالحرية وفقًا للصياغة الحداثية، كما تجلت النزعة الإنسانوية الفردية في طروحات هذه الموجة بوضوح، ودُشنت هذه المرحلة بكتاب (The Feminine Mystique- اللغز الأنثوي) لبيتي فريدان[٢]، والذي هاجمت فيه دور المرأة أُمًا وزوجة، وتناولت فريدان في

---

(١) انظر: الموجة النسوية الأولى، النسوية وما بعد النسوية، ص٤٥-٥٧، وحقوق المرأة-لكريستين إيه.لوراندينين، ترجمة: أسعد أبو لبدة، ص٧٧-٨٦، واللغز الأنثوي- لبيتي فريدان، ترجمة: عبدالله بديع فاضل، ص١٣٥. وحول مناهضة المرأة لحق الانتخاب في ذلك العصر، راجع: الدخول في اللعبة: قصة النساء الغربيات في الجزيرة العربية- لبينيلوب توسن، ترجمة: عبدالله جردات، ص٣٠-٣٣، ونظرة الغرب إلى الحجاب-لكاثرين بولوك، ترجمة: شكري مجاهد، ص٧٦.

(٢) كاتبة أمريكية، ولدت في ولاية ألينوي عام (١٩٢١م)، درست علم النفس بكلية سميث ثم عملت لسنوات باحثة ومحللة نفسية، تفرغت بعد زواجها لرعاية أبنائها =

كتابها المشكلة التي لم تسمها وهي (قمع المرأة) ووجدت أن موقف القامع (الرجل) موجود في عقل المقموع (المرأة)، وفي خاتمة الفصل الأول من الكتاب كتبت فريدان: «لم يعد بمقدورنا تجاهل ذلك الصوت داخل النساء والذي يقول: (أريد ما هو أكثر من بيتي وزوجي وأولادي»)[1].

كما دُشنت هذه المرحلة بكتاب (The female eunuch- المرأة المخصيَّة) لجيرمين جرير[2]، والذي قالت في مطلعه: «لا يمثل هذا الكتاب سوى إسهامًا آخر في الحوار المستمر بين النساء المتسائلات والعالم. ليست هناك أجوبة على أسئلة، ولكن قد يكون بعضها طُرح بطريقة أنسب مما كان عليه، وإذا لم يثر -الكتاب- السخرية أو الشتم فسيكون قد أخفق في غاياته»[3].

وقد أحدث كتاب (المرأة المخصية) أثرًا كبيرًا دفع بيتي فريدان نفسها لساحة الفعل، واتصل العمل الفكري لفريدان بالعمل السياسي الاجتماعي،

= الثلاثة ثم ألفت كتابها (اللغز الأنثوي) وهاجمت فيه دور المرأة بوصفها زوجة وأمًا لكنها عادت في عام (١٩٨١م) وألفت كتاب (الطور الثاني) دعت فيه للعودة للاهتمام بالأمومة والحفاظ على الأسرة والتخفيف من الاهتمام بالشذوذ والأمور الجنسية.

(١) اللغز الأنثوي، ص٤٨.

(٢) كاتبة وإعلامية استرالية وأستاذة الأدب الحديث، ولدت في ملبورن بأستراليا عام (١٩٣٩م)، ودرست بجامعة ملبورن ثم انتقلت للعيش في سيدني، من إبرز رائدات النسوية في القرن العشرين، أثار كتابها (المرأة المخصية) جدلًا. كانت جيرمين تناصر التحرر الجنسي لكنها غيرت اتجاهها تمامًا في كتابها (الجنس والمصير) عام (١٩٨٤م).

(٣) المرأة المخصية، ترجمة: عبد الله بديع فاضل، ص٣٤.

فأسست المنظمة الوطنية للمرأة عام (١٩٦٦م)؛ للعمل داخل الإطار الليبرالي والمطالبة بتكافؤ الفرص الوظيفية والتصدي لما كانت تعانيه المرأة في التوظيف من تمييز على أساس الجنس[١]. وينبغي القول: إن فريدان دافعت عن قضايا حقوقية تعرضت فيها النساء الغربيات للإجحاف من مثل إجبار المضيفات على الاستقالة من شركات الطيران لمجرد بلوغهن الثلاثين أو زواجهن، وانعكاس أثر هذا الأمر على المرأة التي لم يتح لها الوقت لمراكمة خدمة تؤهلها للحصول على زيادة في الأجر وإجازة سنوية وحقوق تقاعد، وإثراء شركات الطيران جراء تصفية الموظفات بهذه الطريقة واستبدالهن بأخريات[٢].

ومن جهة أخرى فقد أثَّر كتاب فريدان في نشوء النسوية الراديكالية؛ إذ وجدت النساء اللاتي كن ينتمين لحركات يسارية كالحركة المطالبة بالحقوق المدنية والطلابية والحركات المناهضة لحرب فيتنام، وأدركن من خلال مشاركتهن في تلك الحركات ما ذكرته فريدان في تحليلها للقمع الواقع على المرأة، واكتشفن أنهن يؤدين في تلك الحركات أدوارًا ثانوية وهامشية، وبدأن يهجرن تلك الحركات التي تعد البذرة المؤسسة لحركات تحرير المرأة، فنظمن أنفسهن في جماعات راديكالية ثورية، وهنا ظهر مفهوم (كل ما هو شخصي فهو سياسي) حيث أدركت النساء في الولايات المتحدة الأمريكية أن القمع الواقع تجاههن ليس قضايا فردية وإنما مشكلة اجتماعية

---

(١) انظر: الموجة النسوية الثانية- لسو ثورنام، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، ص٥٧-٥٨، وأقدم لك: الحركة النسوية-لسوزان واتكنز، ص١١٣-١١٤.

(٢) اللغز الأنثوي-لبيتي فريدان، ص٥١٠-٥١١.

وسياسية، وأن السلطة الذكورية تجري ممارستها وتعزيزها عبر مؤسسات شخصية كالزواج ورعاية الأطفال والممارسات الجنسية، وأن ما تحظى به المرأة من حرية مقبول مالم يمس السياسي. وقد نظمت النساء في تلك الفترة أول مظاهرة احتجاجًا على مسابقة ملكة جمال أمريكا، فقد رأين أن المرأة تمثل في المسابقة مجرد شيء يتصف بالسلبية والرقة ولا صلة له بالسياسة، ومن صور الاحتجاج ضد هذه الممارسات ما سمته المتظاهرات (سلة مهملات الحرية) وهو صندوق رمزي ألقين فيه ما اعتبرنه الأدوات المستخدمة في تعذيب الأنثى (الأحذية ذات الكعوب العالية، وحمالات الصدر، وفوط تنظيف الأطباق . . .). وفي سياق مختلف هو سياق اشتراكي ماركسي تشكلت النسوية في بريطانيا والدول الأوروبية النظيرة لها، ونظمت النسويات البريطانيات احتجاجًا شبيهًا بالاحتجاج النسوي الأمريكي على مسابقة ملكة جمال العالم في لندن عام (١٩٧٠م)، وشهد العام نفسه انعقاد أول مؤتمر وطني لتحرير المرأة في كلية راسكن، ورغم اختلاف وتنافر التيارات المشاركة في المؤتمر إلا أن الشعور العام للمجتمِعات وقتها كان شعورًا تضامنيًا. وقد عبرت عنه إحدى القيادات النسوية بقولها: «شعرنا في كلية راسكن في عام (١٩٧٠م) أن لدينا هدفًا واحدًا، وأننا تجمعنا وحدة واحدة . . . ونستطيع أن نتبنى مذهبًا نسويًا واحدًا، أي حركة واحدة لتحرير المرأة»[1]. وقد خرج المؤتمر بعدة مطالب تمحورت حول أمرين، الأول: النساء بوصفهن فئة مقموعة، وطالبن في هذا الشأن بالمساواة في الأجور

(١) نسوية قديمة: قصص جيل-لميشيلين واندور، نقلًا عن كتاب (النسوية وما بعد النسوية)- لسارة جامبل، ص٦٠.

والتعليم والفرص وإنشاء حضانات تعمل طوال اليوم.

والثاني: جسد الأنثى في احتياجه للاستقلال الجنسي باعتباره مناط القمع، وطالبت المجتمعات في هذا الشأن بالحرية في استخدام وسائل منع الحمل والإجهاض حسب الطلب[1].

ولم يتحقق حلم المجتِمعات بكلية راسكن حول نسوية واحدة موحدة، وتعددت الانقسامات والاختلافات داخل الحركة النسوية، فمن النسوية السوداء التي تشكو اضطهاد النسوية البيضاء في أمريكا، إلى النسوية والاختلاف الطبقي في بريطانيا، إلى النسوية السحاقية والتي جعلت بعض رائداتها النسوية هي النظرية والسحاق هو التطبيق باعتبار أن السحاقية تعبير عن ثورة كل النساء، ومن هذا المنظور عُد السحاق وسيلة للتحرر من الرجل على المستوى الجنسي، ووسيلة تصبح المرأة بواسطتها أكثر حرية واكتمالًا مما يسمح به مجتمعها، وجرى الاختلاف حول هذه الرؤية السحاقية ذات النزعة الراديكالية أيضًا باعتباها تحدد الخيارات الجنسية للمرأة، والتي تراها بعض النسويات رؤى عابرة للتاريخ وبالغة التبسيط، واستمرت الاختلافات في النشوء والتعدد بين الرؤى النسوية، ورغم ذلك فقد حاولت النسويات من مختلف التيارات التوحد حول فكرة (أُختية المرأة) أي العمل جنبًا إلى جنب من منطلق الأخوة الأنثوية.

وهنا بدأت تظهر الخبرة الذاتية للمرأة إلى جانب الرؤية السياسية، وسعت النسويات على المستوى النظري لإيجاد لغة جديدة تستوعب

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٥٨-٦١، وأقدم لك: الحركة النسوية، ص١١٦-١٢٠، واللغز الأنثوي، ص٥١٠-٥١١.

الجانبين، فإذ (لم يمكن احتلال الكلمات فلا بد من تغيير معانيها قبل الاستيلاء عليها)، وهكذا تشكل الفكر النسوي داخل الحركة النسوية وعلى ضفافها[١].

ومن أبرز الكتابات التي أثَّرت في هذه الموجة وشكلت النظرية النسوية، كتاب كيت ميلت[٢] (السياسات الجنسية أو السياسات القائمة على التحيز للرجل)، والذي طرحت فيه ميلت مفهوم (الأبوية) بوصفه قمعًا لجنس النساء من قبل جنس الرجال من خلال الأبنية المؤسسية، وتنظر ميليت للأبوية بوصفها مؤسسة سياسية وأن وضع المرأة بناء على جنسها يحمل دلالات سياسية، وأن السيطرة الأبوية التي تعد أول أشكال القمع البشري هي سيطرة إيديولوجية بالدرجة الأولى[٣]، تقول ميلت: «مجتمعنا مثل جميع الحضارات التاريخية الأخرى، هو مجتمع أبوي، إن الحقيقة تكون واضحة على الفور إذا تذكر المرء أن الجيش والصناعة والتكنولوجيا والجامعات والعلوم والمناصب السياسية والأموال، باختصار كل وسيلة سُلطة داخل المجتمع، بما فيها قوة الشرطة الإلزامية هي في أيدٍ ذكورية»[٤].

---

(١) انظر: نسوية قديمة: قصص جيل- لميشيلين واندور، نقلًا عن كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، ص٦١، وأقدم لك: الحركة النسوية، ص١٢٠-١٢٦.

(٢) رسامة ونحاتة وكاتبة، ولدت عام (١٩٤٣م)، وكتابها السياسات الجنسية نصٌّ مؤسس في الموجة الثانية، وترى ميليت أن الموجة النسوية الأولى تهاوت بسبب فشلها في القضاء على البعد الاجتماعي للتمييز بين الجنسين في الطبائع والأدوار الذي أدى للإبقاء على المؤسسة الأبوية، ورغم تأثير كتابات ميليت على الحركة الراديكالية في السبعينات إلا أنها تحولت للكتابات القريبة من السيرة الذاتية بعد إصابتها بهوس اكتئابي.

(٣) انظر: نسوية قديمة: قصص جيل، النسوية وما بعد النسوية، ص٦٣.

(٤) نظرية السياسة الجنسية- لكيت ميليت، مقالة مقتطفة من كتاب ميليت (السياسة الجنسية)، نشرت المقالة في كتاب (النظرية النسوية)، ص١٨٤.

ويبقى الكتاب المحوري لطروحات نسوية الموجة الثانية هو كتاب الفيلسوفة الوجودية سيمون دي بوفوار (الجنس الثاني أو الآخر) ورغم أن هذا الكتاب صدر في عام (١٩٤٩م) فقد اعتبر أساسًا نظريًا للكتابات المؤلفة في السبعينات، وتنتقد سيمون في هذا الكتاب مفهوم المرأة التي تشكلها الثقافة، وترى أن فئة الآخر جوهرية في صوغ الذات لأن الإحساس بالذات لا يمكن أن يتكون إلا بمقابل شيء آخر غير الذات، والذي يحدث أن الرجال يستولون على فئة الذات (الفاعل) ويحتكرونها، وينزلون المرأة فئة الآخر إلى آخر الدهر، ويسقطون خيالاتها عليهم ومن ثم فوجود المرأة غير حقيقي وإنما مجرد إسقاطات ذكورية، وقد تعلمت المرأة من خلال التمثيل الثقافي مجسدًا في (الدين، أو الأسطورة، أو الأدب، أو الثقافة الشعبية) أن تنبذ استقلالها الذاتي وتجعل من نفسها مفعولًا لا فاعلًا، وترى سيمون أن مصلحة الرجل الاجتماعية والاقتصادية دفعته لتحرير المرأة جزئيًا وعلى المرأة أن تستغل الفرصة وتسعى لتحقيق المساواة الكاملة لتحقق التحول الداخلي الذي يجعل منها (ذاتًا/ فاعلًا) بمقابل آخر هو الرجل أي تصبح مثله أو صنوه، ولا تنفصل رؤية سيمون دي بوفوار عن الفلسفة الوجودية التي تؤمن بها فقد نفت الوجودية نفيًا حاسمًا وجود طبيعة أو (ماهية) سابقة على وجود الإنسان، وذهبت الوجودية إلى أن الإنسان هو الذي يصنع ماهيته فالإنسان كائن حر وهذه إضافة وجودية يترتب عليها إلغاء (الطبيعة-الماهية) المحددة سلفًا[١].

---

(١) انظر: الموجة النسوية الثانية- لسو ثورنام، النسوية وما بعد النسوية- لسارة جامبل، ص٦٤-٦٥، والنساء في الفكر السياسي الغربي- لسوزان مولر أوكين، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ص٦، وموسوعة الفلسفة- لعبد الرحمن بدوي، ج١/ ص٥٦٦.

واستلهمت منظرات النسوية في فرنسا فكرة سيمون دي بوفوار حول التشكيل الثقافي للمرأة وحاولن تتبع الخيوط المؤدية لتشكيل مفهوم المرأة أو الأنوثة في اللغة والثقافة، واستعن بأعمال جاك لاكان في التحليل النفسي، ولم تكن النسوية مجرد حركة اجتماعية لنصرة حقوق المرأة، بل امتدت وتوسعت في الجانب التنظيري الفلسفي واصطبغت النسوية بصبغة أكاديمية بدءا من عام (١٩٧٠م)، وطرحت منظراتها رؤى شكلت بمجملها رؤية أنثوية للوجود من منظار الحداثة الغربية على اختلاف فلسفاتها، وبقيت الرؤى النسوية محكومة إجمالًا بالنزعة الإنسانوية الفردية، والعقلانية، ومبدأ الحركة وقانون التطور، وبهذا يصدق على النسوية الغربية ما ذكرته إحدى الناقدات النسويات، بقولها: «تنويعات النظرية والممارسة النسويتين يجب أن تدخل في حسبانها أنها مثلها مثل أي ممارسة استطرادية أخرى إنما يحددها ويكونها حقل إنتاجها، حتى عندما تحدده وتكونه»[١]، وقد طرحت النسويات كل ما يتصل بالمرأة من تصورات وممارسات على منضدة البحث دون اعتبار لمرجعيتها إلهية كانت أم بشرية، فحول أسبقية خلق الرجل على المرأة وأصالة الوجود الأنثوي طرحت النسويات تفسيرات متعددة، كما ناقشت النسويات حركة التاريخ وتطور التاريخ الإنساني وفقًا للرؤية الحداثية السابقة، وفسرن التاريخ تفسيرًا وضعيًا وكان التفسير المطروح من قبل باشوفين[٢] والماركسيين لمراحل لتاريخ الإنساني وانتقاله من العهد

---

(١) استيهامات استعمارية: نحو قراءة نسوسة للاستشراق- لميدا يينغو غلو، ترجمة: عدنان حسن، ص١٤٤.

(٢) لم أعثر له على ترجمة.

(الأمومي) المجيد للعهد (الأبوي) هو التفسير الأكثر رواجًا واتساقًا مع الرؤى النسوية، وناقشت النسويات العلم من منظور أنثوي، واللغة بوصفها أداة تمييز جنوسية، ولم يتسع العالم لغير (الأنثى الفرد)، أو تلك التي تخوض صراعًا حتميًا إما مع الرجل وحده، أو مع الرجل في بيئة تصادم النظرية النسوية ومفاهيمها الحداثية للمساواة والحرية، واستمرت النسوية بالانقسام والتكاثر حتى على المستوى الفكري، وظهرت عدة تمثلات للنسوية كنسوية البيئة والتي تقارب بين البيئة والمرأة باعتبارها تخضع هي الأخرى لهيمنة الرجل واستغلاله[1].

واللافت أنه وبعد أكثر من ثلاثين سنة من ذلك التاريخ، وسيطرة مؤيدات النسوية الراديكالية (التمركز حول الأنثى) على لجنة المرأة والطفل في الأمم المتحدة، وتأثير رؤيتهن في صياغة الاتفاقيات الدولية، وأبرزها اتفاقية (السيداو)، لم تحصل المرأة على المساواة المنشودة في في مجالات التمثيل الاقتصادي والسياسي، بل حتى في الموضوع الذي ثارت لأجله وهو المساواة في الأجور، وظللن النساء في بريطانيا يتقاضين ثلثي أجور الرجال، ومثلهن النساء في دول أوروبية أخرى بنسب متفاوتة، وما زلن النساء في أمريكا يتقاضين أجورًا أقل من النساء بنسبة ٢٥٪، كما استُغلت المرأة في تجارة الجنس أو ما يعرف بالرقيق الأبيض، وبلغت الأرباح التي تدرها تجارة

(١) راجع: أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية- لليندا جين شيفردن ترجمة: يمنى طريف الخولي، ص١٦، والفلسفة البيئية: من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية- تحرير: مايكل زيمرمان، ترجمة: معين شفيق رومية، ص٧-١٢، والنسوية واللغة- لماري م تالبوت، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، ص٢٠٩-٢١٨.

الرقيق الأبيض نحو ٢٠ تريليون دولار سنويًا، إضافة لتداعيات النسوية على الصعيد الفردي والأسري والاجتماعي[1].

ولعل شهادة إحدى رائدات الموجة النسوية الثانية تبرز أكثر من غيرها أثر النسوية على المجتمعات الغربية، والتحولات التي حدثت فيها، فبعد أكثر من عشرين سنة على إصدار كتابها (المرأة المخصية) كتبت جيرمين جرير مقدمة إلى طبعة الذكرى السنوية الحادية والعشرين للكتاب، تحدثت فيها عن الحرية التي ناضلت لأجلها النسويات ونموذج المرأة التي كنّ يحلمن به، بقولها: «هاهي أجيال جديدة كثيرة من النساء على الأرض، نساء يمارسن رياضة كمال الأجسام، وعضلات صدورهن قوية مثل عضلات الرجال، عداءات ماراثون بعضلات قوية ومشدودة، مديرات يتمتعن بسلطة تعادل سلطة أي رجل،نساء يدفعن نفقة ونساء تدفع لهن النفقة، سحاقيات صريحات يطالبن بالحق في الزواج وفي إنجاب أطفال عن طريق التلقيح الصناعي، رجال أزالوا أجزاء من أجسادهم وحصلوا على جوازات سفر بوصفهم إناثًا قانونًا، عاهرات متحدات في منظمات مهنية علنية على نطاق واسع، نساء مسلحات على الخطوط الأمامية في أقوى الجيوش على وجه

---

(١) راجع: المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته- لجيل ليبوفيتسكي، ص٢٥٧-٢٨١، وحركات تحرير المرأة: من المساواة إلى الجندر- لمثنى الكردستاني، ص٢٥، وتقرير نشر في جريدة الحياة الجديدة، العدد: (٥٨٧٠) الصادر بتاريخ: ٧/ ٣/ ٢٠١٢م، وأقدم لك الحركة النسوية- لسوزان ألس واتكنز وأخريات، ص١٨٢-١٨٣، وتجارة الجنس- للورا مايا أجستين، ترجمة: فاطمة نصر، ص٥٢-٥٣، وخطايا تحرير المرأة- لكاري إل. لوكاس، ترجمة: وائل محمد، ص٢٦-٤٩، والأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها-لخديجة كرار، ص٣٠٩-٣١٤.

الأرض، نساء يحملن رتبة عقيد دون أن يتخلين عن أحمر الشفاه الزاهي والأظاهر المطلية، نساء يكتبت كتبًا عن فتوحاتهن الجنسية يسمين فيها الأشياء بمسمياتها ويصفن الوضعيات وقياسات الأعضاء وهلم جرا. لم تكن رؤية أي ظاهرة من هذه الظواهر النسائية ممكنة قبل عشرين سنة. تكتب المجلات النسائية حاليًا للراشدات وهي لا تناقش الجنس قبل الزواج ومنع الحمل والإجهاض فقط، بل والأمراض التناسلية وسفاح المحارم والانحراف الجنسي»[1].

وهكذا لم تنته النسوية إلى مصادمة الفطرة فحسب بل إلى إحداث تغييرات جذرية في الفطرة انعكست بدورها على البنية الاجتماعية، ورغم تناول النسوية لقضايا مورس فيها ظلم المرأة في المجتمعات الغربية إلا أنها جنحت كثيرًا في مطالبها وأدبياتها، ونختم هذا المحور بالقول أن النسوية فكرٌ متغير[2] متحولٌ من طور إلى طور ومتساوق مع منظومته الفكرية وخطِّه الحضاري وخلفيته العقائدية، ومظلومية المرأة الغربية لا تجد لها نظيرًا في المعيارية الإسلامية رغم محاولات نسويات العالم الإسلامي تنزيل مقولات النسوية الغربية على الإسلام عقيدة وشريعة، ومحاولتهن إحلال التطبيق أو الواقع الموسوم بطبيعته بالنقص والقصور والتخلف عن الكمال محل المعيار أو المثال الذي وضعه الإسلام ويدعو لتمثله. ورغم النقص الواقع في تطبيق المعايير والمثل الإسلامية في المجتمعات الإسلامية والذي ينبغي أن

---

(١) المرأة المخصية، ص١٥-١٦.

(٢) حول تغير النسوية راجع ما ذكرته سارة جامبل في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، ص١٥.

يحاكم إلى المعيار الإسلامي نفسه وليس إلى معيار خارج عنه، فلا يُعادَل وضع المرأة المسلمة بالغربية، فلم تك ثمة خطيئة متوارثة في الإسلام، ولا كانت المرأة كائنًا أدنى في الإنسانية من الرجل كما في الموروث الفلسفي الغربي والمسيحي، ولم تكن أحكام الإسلام الموصوفة بالتمييز السلبي بين الجنسين تشريفًا وإعلاء للرجل على حساب المرأة، بل تظافرت هذه الأحكام لتحقيق مصلحة المرأة في إطار منظومة متكاملة قائمة على العدل المطلق بين الجنسين، كما أن ماضي المرأة الغربية لايتماثل تاريخيًا مع ما كانت تتمتع به المرأة المسلمة في عصور الحضارة الإسلامية، بل في أحلكها وأكثرها قتامة-في تصور البعض-وهو ما يسمى بعصر الانحطاط الذي تمتعت فيه المرأة المسلمة بحقوق أنكرها عليها بعض قادة المستعمرين زمن الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية وكانت تجادل عنها المرأة الغربية في ذلك الوقت، ومن أبرزها حق الملكية، كما أن المرأة المسلمة لم يُغيبها التاريخ ولم تُحرَّم عليها دراسة الشريعة إسوة بالغربيات اللاتي غبن في التاريخ الغربي، ولم يكن لهن أن يصبحن رؤوسًا في اللاهوت، بينما كانت العالمات المسلمات يُعلِّمن الرجال ويمنحنهم الإجازات العلمية حتى كان أحدهم يأسف لفوات سماعه عن إحداهن[١]. وسبق أن قدم محمد عمارة[٢]

(١) راجع: النساء في التراجم الإسلامية- لروث رودد، ترجمة: عبدالله العسكر، ص١٩-٢٠، ٤٤، ٧٧، ١٣٣-١٥٠، ١٨٢-١٩٩، ونظرة الغرب للحجاب- لكاثرين بولوك، ص٢٦-٢٥٤، والتحرير الإسلامي للمرأة، ص٢٠.

(٢) كاتب ومفكر مصري معاصر، ولد بمحافظة كفر الشيخ بمصر عام (١٩٣١م)، أتم تعليمه النظامي بالأزهر وتابع دراسته بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، من أبرز المهتمين بقضايا الفكر والتراث الإسلامي، شهد فكره تحولات تراجع في نهايتها عن عدد من مواقفه الفكرية السابقة، من مؤلفاته (التراث في ضوء العقل).

تحليلًا موجزًا للحضور النسائي في التراجم الإسلامية، وانتهى لنتيجة مفادها أنه إذا كانت ثمانية آلاف ترجمة للصفوة اشتملت على أكثر من ألف ترجمة نسائية فمعنى هذا أن التحرير الإسلامي للمرأة والذي تم في أقل من ربع قرن من الزمان دفع بأكثر من واحدة من بين كل ثمانية لمراكز الريادة، وهي أعلى نسبة للريادات النسائية في أية ثورة من ثورات التحرير أو نهضة من النهضات، الأمر الذي يجعلنا نصادق على الرأي القائل أن النسوية الغربية المتحولة: «فلسفة نقدية للحضارة لا توضع إلا في سياق نقد الحضارة الغربية، من هنا كان ارتباط النسوية الجديدة بفلسفة ما بعد الحداثة التي هي في جوهرها موقف شكّي من منطلقات الحداثة»[1]، وهذا ما سنعرض إليه في متتالية النسوية ضمن المحور التالي.

المحور الخامس: متتالية العلمانية، والحداثة، والنسوية، وحقوق الإنسان:

تتسم كل من العلمانية، والحداثة، وحقوق الإنسان، والنِّسوية بالتتالي أي بالتتابع والسيرورة بصفة متدرجة ومتطورة، وفيما يلي بيان لهذه المتتالية:

١) متتالية العلمانية:

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري في دراسته للعلمانية أن العلمانية ليست فكرة قارّة وثابتة بل متتالية تتحقق وتتصاعد زمنيًا عبر عمليات علمنة تواصل التوسع في المجالات التي تتم علمنتها في الحياة العامة وحتى تصل للحياة الخاصة[2].

---

(١) أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية- لليندا جين شفيرد، ص١٥.

(٢) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج/١، ص٢٩-٣٩.

فما جرى علمنته من ميادين الحياة العامة في الغرب كان محدودًا في أول الأمر ولم يتجاوز قطاع الاقتصاد والسياسة، لكن العلمنة أخذت بالتمدد لتشمل مساحة أكبر من تلك القطاعات، وقطاعات أخرى لم تكن قد برزت بعد كقطاع اللذة المتمثل في صناعة الترفيه والسياحة والأزياء، والذي سجل تجليات لم يسبق لها الظهور في المرحلة التأسيسية للعلمانية كالسينما والمجلات الإباحية وشركات السياحة، والتي تم من خلالها إعادة صياغة الإنسان[1].

ويربط المسيري بين الأسس الفلسفية للحداثة الأوروبية وتوسع العلمانية من خلال تحليله لكيفية إعادة صياغة الإنسان؛ ففي المراحل الأولى من العلمانية ظل الإنسان حرًا من الداخل، يحيا داخل تراثه الثقافي وعقائده الدينية الموروثة ويستند لمرجعية أخلاقية، حيث كان الإنسان يمثل مركز الكون ولم يجر بعد استيعابه داخل النظام الطبيعي المادي، كما أن النزعة الإنسانوية عملت في ذلك الوقت على استيراد مطلقات العقيدة المسيحية وتمت علمنتها لتصبح مطلقات إنسانوية، واستوعبتها داخل منظومتها الطبيعية المادية دون أن يكون لها أدنى صلة فلسفية بهذه المنظومة، مما أدى لاختفائها بشكل تدريجي، ومن ذلك الأخلاق المسيحية التي تم تحويلها إلى أخلاق إنسانوية، فكان الفرد في الطور الأول من العلمانية يعيش في دائرتين: دائرة صغيرة تمثل الحياة العامة وتحكمها القيم المادية في مجتمع علماني، ودائرة كبيرة هي دائرة الحياة الخاصة وعالم القيم النهائية، وهي الدائرة التي كان يحلم فيها الفرد، ويحب، ويكره، ويتزوج ويموت، سواء أكانت هذه

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٥-٣٦.

القيم قيم مسيحية أو القيم الإنسانية التي تمت علمنتها، ولذا كان من الممكن وجود نماذج إنسانية تجسد هذه الصورة[1]، فنجد «أستاذًا للفلسفة يُدرس فلسفة إباحية عدمية في الجامعة (حياته العامة)، ولكنه لا يسمح لابنته أن تعيش مع شخص دون زواج، بل يذهب للكنيسة كل أحد (حياته الخاصة)، وكان من الممكن أن نجد رأسماليًا يؤمن بالقيم النفعية للسوق لكنه يدافع بشراسة عن مؤسسة الأسرة»[2].

ويوضح المسيري بهذا المثال الكيفية التي جرت بواسطتها عملية الضبط الاجتماعي في الحياة العامة -الخارجية- وفقًا للمرجعية العلمانية المادية، وكيف تجري بالمثل عملية الضبط الاجتماعي في الحياة الخاصة -الداخلية- وفقًا لمنظومة مسيحية أو منظومة إنسانية، بقيت معها الحياة الخاصة للإنسان الغربي حرة وبقيت القيم المسيحية والإنسانية تؤطرها في أول الأمر، ليس لأن الدولة العلمانية لم توسع القطاعات التي تمت علمنتها وحسب، بل لأن قطاع (اللذة) لم يتغول ويتغلل في عمق حياة الإنسان الغربي بعد[3].

غير أن التغير المتتابع والمتسارع استهدف الإنسان وتم ترشيده وتدجينه خارج أية معيارية، وهو الأمر الذي ترتب على علمنة المجالات العامة في البداية وانتهى بعلمنة الحياة الخاصة بواسطة كل من الدولة بمؤسساتها التربوية والأمنية، وقطاع اللذة ووسائل الإعلام اللذين يعملان على إعادة صياغة صورة الإنسان لنفسه بصفة جوهرية، كما يعملان على إشاعة مجموعة

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٦-٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦، ٣٨.

من القيم لا تنتمي لحاضنة قيمية أو معرفية ولا تخضع لالتزام اجتماعي أو حضاري، إذ لا يخضع قطاع اللذة لسوى الهاجس الربحي المتحرك ضمن اقتصاديات السوق الحرة، ولم يقتصر هذا على المجتمعات الرأسمالية بل انتقلت العدوى للصورة الأخرى للأنظمة القائمة على الأساس المادي الغربي كالاتحاد السوفييتي، والذي ما إن انهار وغزته الرأسمالية بشراسة حتى تجسدت فيه نماذج العلمنة الشاملة، التي جسدتها البغايا المهاجرات لإسرائيل واللاتي يبدو أن كثيرًا منهن كنَّ ينظرن للجنس بوصفه نشاطًا جسديًا منفصلًا عن أية مرجعية أو قيم أخلاقية أو إنسانية، فقمن بتوظيفه اقتصاديًا بما يحقق اللذة للمستهلك والمنفعة للمنتج، وجرى ذلك بصورة حيادية مدهشة إذ كنَّ البغايا يمارسن نشاطهن الجنسي بمعرفة الزوج وأعضاء الأسرة[١].

٢) متتالية الحداثة:

يرى يورغين هابرماس[٢] أن الحداثة في جانبها الثقافي مشروعٌ لم يكتمل بعد، وأن الحداثة لم تفِ حتى الآن بكامل وعودها[٣].

ويرى آخرون أن الحداثة انتهت وأصبحت من الماضي وأن ما نعيشه الآن هو مرحلة (ما بعد الحداثة)، وهي مرحلة مختلفة زمانيًا وفكريًا عن

---

(١) انظر: العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، ص٣٤-٣٥.

(٢) فيلسوف ومنظِّر اجتماعي ألماني معاصر، ولد عام (١٩٢٩م)، عضو مدرسة فرانكفورت، انصب اهتمامه حول كيفية قيام مجتمع يسيطر عليه العلم والتقنية والبيروقراطية بالسياسة والاجتماع، وفي كتابه (نظرية الفعل التواصلي) يصف كيفية تطوير عقلانية تواصلية تتيح المجال أمام الالتزام السياسي العقلاني وتطالب باسترداد المفقود.

(٣) انظر: النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة- لإبراهيم الحيدري، ص٣١٥.

الحداثة، وتُنسب هذه النظرة للمنظور ما بعد الحداثي الراديكالي والذي ينتقد الحداثة من منطق أكثر جذرية، أي ينتقد أسسها ومسلماتها الفكرية، ورغم ذلك فيمكن اعتبار ما بعد الحداثة متتالية للحداثة، أي استمرارًا لمنطق الحداثة، إذ الحداثة ثورة مستمرة، وتوتر مستمر، وتجاوز مستمر، وانتقال من منظومة فكرية تقليدية لمنظومة أخرى وهكذا[1]، ويذهب آخرون إلى أن ما بعد الحداثة نتيجة تكاد تكون منطقية لأسسها البنيوية، فالحداثة ليست المشروع الفلسفي ذاته لكنها منهج لتكوين المشروع الفلسفي أي منهج في كيفية الإطلالة الفكرية على الوجود وليس من شأنها تحديد رؤية، ومادامت أسسها تقوم على الحركة والتطور فمن المتصور تفتقها عن رؤى فلسفية أخرى وإن خالفت المشروع الفلسفي السابق أو ارتدت عليه[2].

ولا بد من التمييز هنا بين مكونات فكر الحداثة ومكونات فكر ما بعد الحداثة والذي رغم كونه مشتقًا من فكر الحداثة فهو يرتد على ذلك الفكر بالنقد والتفكيك، وأهم نقد وجهته حركة ما بعد الحداثة للحداثة هو نقد مركزية الإنسان، والتمركز بدلًا من ذلك حول عالم الطبيعة والمادة[3]، ففلسفات ما بعد الحداثة من الفلسفات المعادية للإنسان ولمركزية الإنسان التي أرساها ديكارت. وقد تواصل نقاد ما بعد الحداثة مع النتاج الفكري للحداثة فأفادوا من فكر نيتشة وهو فكر يتسم بالازدواجية، إذ عمَّق فلسفة الحداثة من جهة، واتُخِذ منطلقًا للحركة التفكيكية لما بعد الحداثة من جهة

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص٦١-٧٠.

(٢) انظر: الأسس الفلسفية للحداثة- لصدر الدين قبانجي، ص٢٩-٣٠.

(٣) انظر: العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، ص٣٠-٣١.

أخرى، ومثله التحليل النفسي والذي عمل على تعميق فكر الحداثة من جهة، وأدى دورًا مؤثرًا في عملية الفحص النقدي له، انتهت لتمييع مفهوم الإنسان والوعي والذات، مما أدى لتحجيم التصورات الحداثية والحد من ضخامتها، ومثلها الثورة اللغوية اللسانية البنيوية والتي قللت من دور الذات المنتجة للخطاب وفعاليتها في إنتاج وتوجيه الدلالات والمدلولات[1].

وبعد أن كان الإنسان في فكر الحداثة هو المركز والعنصر المحوري في النظام الطبيعي، وهو في الوقت نفسه جزء من هذا النظام الطبيعي المادي، حتى تم تعريفه «بأنه مجموعة من الدوافع والحاجات (البرانية) ليس لها أي مضمون أخلاقي إنساني، وعلى أنه ليس ذاتًا (جوانية لها أبعادها وأسرارها)»[2]، أصبح الإنسان مجرد عقل أداتي رشيد يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون أن يتساءل عن جدواها أو مضمونها الأخلاقي، وتم تفكيك هذا الإنسان وسلبته ما بعد الحداثة شخصيته الإنسانية وبعده المقدس[3].

ويرفض فكر ما بعد الحداثة الحقيقة الكلية ويتبنى المنظور البراغماتي للحقيقة، ويعمل على إلغاء المركزيات، فعالم ما بعد الحداثة عالم بلا مركز تحكمه الحتميات والصدفة وهو مكون من نظم صغيرة مغلقة، وتتجه ما بعد الحداثة إلى إحلال الاختلاف محل الهوية، والخنوثة محل الذكورة،

---

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة-لمحمد سبيلا، ص٦٥-٦٦.

(٢) انظر: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود- لعبد الوهاب المسيري، ص١٥١.

(٣) انظر: المرجع السابق.

والتسوية محل المساواة، وتنزع إلى التعددية الثورية بما فيها من إنكار للمعيارية والنظام[1].

وفي حين كان مفكرو عصر الأنوار يسعون للتوصل للحقائق الكبرى الكامنة في حركة الطبيعة وقوانينها وتجريد هذه القوانين للوصول لنماذج تفسيرية تتسم بالشمولية، يرى مفكرو ما بعد الحداثة أن المعرفة تكمن في القصص الصغرى -كما يسمونها- وهي مرتبطة بزمنيتها وظرفيتها، وفي ضوء الانفتاح اللانهائي للمعنى وسيطرة النسبية تسقط اليقينيات، ولم يعد بالإمكان الوصول لحقيقة دينية أو إنسانية، ولا يوجد إلا مقولة تحليلية واحدة هي إما (اللغة) أو(القوة)، فأنصار التحليل اللغوي يرون أن لا أسبقية على اللغة واللغة هي التي تصنع الحقائق، وهنا تتحول اللغة من أداة لمعرفة الحقيقة إلى أداة لإنتاجها، ومنهم من يرى أن اللغة تحجب الحقائق لاشتمال اللغة على الاستعارات.

أما أنصار القوة بوصفها مقولة تحليلية فيرون القوة هي المهيمنة على الواقع وهي التي تقوم بإعادة إنتاجه، في حين أن اللغة تمثيل للقمع بل هي القمع نفسه، والقوة تحل محل اللغة والعلوم الطبيعية، والمعرفة لديهم لا يمكن فهمها إلا في إطار علاقات القوة وتوزيعها وهي علاقات تتخلل النظام الاجتماعي بأشكال مختلفة[2].

ويرى عبدالوهاب المسيري أن فكر ما بعد الحداثة والمتجسد في

---

(١) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة- لمحمد سبيلا، ص٧٠، والحداثة وما بعد الحداثة- لعبد الوهاب المسيري، ص٩٠-٩٣.

(٢) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة- لعبد الوهاب المسيري، ص٨٥-٩٠.

تفكيكية جاك دريدا ليس إلا برنامجًا تفكيكيًا عولميًا مرتبطًا بإيديولوجيات نهاية التاريخ، ويخدم إيديولوجية النظام العالمي (الهيمنة الاستعمارية الغربية)، ذلك النظام الذي يحاول تذويب هويات الثقافات الأخرى وذاكرتها وتاريخها لتفتح حدودها لرأسماله وأجهزته المخابراتية وأدواته وإعلامه، ويرفض في الوقت ذاته أن يمنحها التكنولوجيا بذريعة حماية الملكيات الفكرية، ويرفض هجرة العمالة إليه من العالم الثالث بذريعة حماية أمنه[١].

وتأمل متتالية الحداثة يذكرنا بقول أحد النقاد: «قد تكون العلامة الأخيرة لفكر التنوير هي تحرره من نفسه لكي لا يمكن التعرف عليه بعد ذلك على أنه عقل»[٢].

٣) متتالية النسوية:

يمثل تيار (ما بعد النسوية) الذي ظهر في أوائل الثمانيات من القرن العشرين فكر (ما بعد الحداثة) تمثيلًا جليًا، كما مثلت النسوية بموجتيها الأولى والثانية فكر الحداثة تمثيلًا صريحًا، وكما دار الجدل حول حركة (ما بعد الحداثة) وهل هي امتداد للحداثة بوصفها مشروع لم يكتمل؟، أم حركة جديدة تختلف اختلافًا جذريًا عن الحداثة وترتد عليها بالنقد والتفكيك؟، فقد دار الجدل نفسه حول تيار (ما بعد النسوية) فاعتبرها بعضهم (الموجة الثالثة) للنسوية لارتكازها نظريًا على الإرث الفكري للموجة الثانية وإن رجعت عليه بالنقد، ووصِف الفرق بين الموجات النسوية بأنه خيار منهجي

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٣٠-١٣١، ١٥٩.

(٢) أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب- لروبرت يانغ، ترجمة: أحمد محمود، ص٦٥.

وليس مسألة تطور زمني، وهو متساوق مع النقد الموجه لنظرية المعرفة في مرحلة ما بعد الحداثة، وبخاصة النقد المعرفي المستمد من التحليل الذي طوره ميشيل فوكو للخطاب، واستُثمر في ميدان الأبحاث النسوية ليؤكد أن أسلوب تكوين المعرفة والصيرورات المترتبة على إنتاجها هو ذاته مجندر، ويتضح هذا في الفرق الجوهري بين مفهوم الجندر في الموجة الثانية والثالثة حيث عُدّ الجندر في الموجة الثانية هوية ثقافية تغشى الجنس البيولوجي، بينما ترى منظرات الموجة الثالثة أو ما بعد النسوية أنه لا يوجد جنس بيولوجي سابق لوجود أو منفصل عن تركيبته الاجتماعية، وأن الجندر في حالة صيرورة تتكرر ضمن الحياة اليومية. وبمقابل الرؤية القائلة بأن ما بعد النسوية امتداد للنسوية أو الموجة الثالثة من موجاتها يرى البعض الآخر أن ما يسمى بما بعد النسوية حركة معادية للنظرية النسوية، واتهمت بالثورة على مبادئ نسوية الستينات وإيديولوجيتها التي تنظر للمرأة بوصفها (ضحية)[1]، وبعيدًا عن جدل التسمية ترى فيلسوفة نسوية يسارية أن الحركات النسوية الاجتماعية في الثمانينات والتسعينات انتقلت من البرادايم -أي النموذج أو الإطار النظري- (الاقتصادي)، إلى البارادايم (الثقافي)، نتيجة لتحولات عديدة منها تحولات الجندر وتدفقات الهجرة. وتلخص بعضهن الفرق بين النسوية وما بعد النسوية في أن النسوية كانت تسعى إلى العثور على المرأة في

---

(١) انظر: ما بعد النسوية- لسارة جامبل، دراسة نشرت في كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، ص٧٨-٨٤، ٤٥٠-٤٥٢، وحوار مع الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر، ترجمة: نور الدين علوش، نشر الحوار في كتاب (الفلسفة والنسوية)- لمجموعة باحثين، ص٦١٩، ونساء بابل: الجندر والتمثلات في بلاد ما بين النهرين- لزينب بحراني، ترجمة: مها حسن بحبوح، ص٥٦-٦٠.

المدونات التاريخية أو تحديد موقع المرأة وفاعليتها التاريخية بمقابل المركزية الذكورية في التاريخ، كما سعت إلى تعريف القمع والإخضاع أو التبعية الجندرية، بينما عملت ما بعد النسوية على إضفاء الصبغة التاريخية على الجنس البيولوجي واعتباره متغيرًا ويجري تركيبه اجتماعيًا مثله مثل الجندر[١].

وبما أن ما بعد النسوية أو الموجة الثالثة للنسوية ذات طابع نظري بعيد على الفعالية السياسية والعمل الاجتماعي كنسوية الموجة الثانية، فيمكن -بوضوح- ملاحظة تواصلها مع فكر (ما بعد الحداثة) و(ما بعد البنيوية) من خلال عرض أبرز ملامح فكر ما بعد النسوية، ومنها:

- رفض تعريف المرأة بوصفها (ضحية)، والتأكيد على مسؤوليتها، ورفض أي تعريف يصورها غير قادرة على السيطرة على حياتها، وترتب على هذا الموقف الرافض لكون المرأة ضحية مَيْل نسوياته لعدم إدانة الاستغلال الجنسي ممثلًا في المواد الجنسية الفاضحة بخلاف نسوية الموجة الثانية، كما وقفن الموقف نفسه تجاه الاغتصاب والذي قد يقع للمرأة أثناء موعد عقدته بملء إرادتها مع صديق.

- الميل إلى الشك في العملية الإيديولوجية التي تضع (الرجل/ المرأة) في فئتين منفصلتين متضادتين، والسعي لاقتلاع فكرة (الذات المستقلة) -سواء أكان نوعها محددًا أم غير محدد- من جذورها تمامًا، كما يفسح هذا التيار مكانًا للرجل بوصفه عاشقًا أو زوجًا أو صديقًا...

---

(١) انظر: نساء بابل، ص٤٩-٥٨.

- إحلال التعدد محل الثنائية، والتنوع محل الاتفاق، ومحاولة التمهيد لمفهوم تعددي عريض القاعدة لتطبيق النسوية، واحتواء مطالب الثقافات المهمشة والمستعمرة وثقافات الشتات لخلق نسوية غير مهيمنة -على غرار النسوية الغربية- تعبر عن التيارات النسوية الأصلية في حقبة ما بعد الاستعمار، ويعود القبول بالتعددية في رأي البعض لكون منظرات ما بعد النسوية نشأن في وسط تتجاور فيه تيارات نسوية متعددة فأصبح التناقض لديهن أمرًا مسلمًا به[١].

وترى نسويات الموجة الثانية -بالمقابل-أن ما بعد النسوية ليست إلا خيانة ورجعية وتدمير لمكاسب النسوية[٢].

ونظرًا لأن فكر ما بعد النسوية «يميل لصالح النزعة الإنسانوية الليبرالية فإنه يعتنق إيديولوجية مرنة يمكن تكييفها حسب الاحتياجات والرغبات الفردية[٣]، لكنها محكومة بحتميات خارجية كما في ما بعد الحداثة، وترى جيرمين جرير منظرة الموجة النسوية الثانية، والتي تربط ما بعد النسوية بإيديولوجيا السوق والهيمنة العولمية إلى أن ما بعد النسوية ليست سوى ظاهرة يحركها السوق، وتقول: «إن أقوى الكيانات في العالم اليوم ليست هي الحكومات وإنما الشركات متعددة الجنسيات التي ترى المرأة على أنها مجال اختصاصها[٤]، وتضيف بأنه يسع المرأة أن تحصل على كل ما تريد

(١) انظر: ما بعد النسوية- لسارة جامبل، ص٧٨-٨٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٨٠.

(٣) المرجع السابق، ٧٨.

(٤) المرأة الكاملة- لجيرمين جرير، نقلاً عن النسوية وما بعد النسوية- لسارة جامبل، ص٨٧.

العمل والأسرة دون أن يجعلها هذا مستهلكة للمساحيق والأزياء والجراحة التجميلية والوجبات السريعة، وترد على مزاعم ما بعد النسوية بأنها إن كانت المرأة تعي أنها امرأة قبل أن تنتمي إلى دائرة انتماء دينية أو وطنية أو إيديولوجية فلا بد أن يعنيها انهيار المكانة والسلطة الاقتصادية لأية امرأة في العالم، وليس التحرك في دائرة الاستهلاك الذي لا يقدر عليه سوى مجتمعات العالم الغربي المترف[١].

وكما استوعب فكر ما بعد الحداثة نيتشة وتواصل معه واستثمره فقد استوعب فكر ما بعد النسوية جوليا كريستيفا[٢] وأخريات من منظرات الموجة النسوية الثانية في ما بعد النسوية بوصفهن قدَّمن المستند النظري المتمحور حول (التفكيك، والاختلاف، والهوية)، والواقع أن متتالية النسوية المتساوقة مع فكر ما بعد الحداثة جعلت من مفهوم النسوية مفهومًا مائعًا ليس له معنى محدد، وأدى منهج قبول أي شيء -كما تقول إحدى الناقدات الغربيات- لتفريغ النسوية من المعنى تمامًا، وانتهت الدراسات الجندرية لإسقاط الصراع في تذويب (هويَّاتي جنوسي) لا يعترف بهويات جذرية ذكرية أو أنثوية، وترى بعض منظراته أن تحديد الهوية ضرب من العبث (التنكر)، فالذات يمكنها تحديد وضعها عن طريق المحاكاة، أي وفقًا للقواعد

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٨٧-٨٨.

(٢) محللة نفسية وعالمة لغويات ومنظرة وروائية وكاتبة، ولدت عام (١٩٤١م)، اشتغلت بالفلسفة وتدريس اللغويات في جامعة باريس، وعلى الرغم من رفضها لمصطلح النسوية فإنها تهتم في كتاباتها بمسألة الاختلاف بين الجنسين وكيفية تأثيره على تكوين الفرد وموقعه في المحيط الثقافي، ولا تقرن الهوية الأنثوية ولا الهوية الذكرية بالمعنى البيولوجي.

الاجتماعية، وليس هناك ذكورة جوهرية ولا أنوثة جوهرية، ومن ثم يمكن لكلا الجنسين أن يتخذ موقع الذات المذكرة أو المؤنثة، وهكذا انتهت النسوية إلى عدمية فكرية من جهة، كما انتهت من جهة أخرى -كما يرى نقاد الحداثة- إلى ما انتهت إليه بقية الحركات الاجتماعية في الغرب إلى الانحلال في عالم الاستهلاك واللذة وعجزت عن توليد أفكار خلاقة، وكل ما فعلته إخراج المرأة من تبعيتها للرجل إلى تبعية الاستهلاك، في عصر أصبحت فيه مركزية الجسد لا تختلف عن مركزية العمل في المجتمع الصناعي[1].

١) متتالية حقوق الإنسان:

يمكن اعتبار منظومة حقوق الإنسان الحقل التطبيقي العملي الجامع لتجليات متتالية العلمانية والحداثة والنسوية، فحقوق الإنسان هي المصب الأخير الذي تجتمع فيه روافد الثقافة الغربية بحمولتها المتغيرة والمتطورة ليتم صبّها في قوالب على هيئة مواثيق دولية ومن ثم عولمتها، يشهد لذلك الجريان المستمر لتلك الروافد والاستيعاب المستمر لها وصياغتها في هيئة حقوق جديدة، ويمكن ملاحظة متتالية حقوق الإنسان بالوقوف على ما لحقها من توسع واستيعاب متزايد لمتغيرات الثقافة الغربية منذ نشأة تلك الحقوق وحتى اليوم، وذلك بالوقوف على أجيالها الثلاثة؛ فالتصنيف الموضوعي لحقوق الإنسان بحسب مجالاتها كالحقوق السياسية والاجتماعية

---

(١) انظر: ما بعد النسوية- لسارة جامبل، كتاب (النسوية وما بعد النسوية)، ص٨٦، ٩٨، ١٠١، وبراديغما جديدة لفهم عالم اليوم- لآلان تورين، ترجمة: جورج سليمان، ص٣١٣-٣١٧.

والاقتصادية وغيرها هو التصنيف الغالب عند الباحثين، ويقف بمقابل هذا التصنيف الموضوعي تصنيف آخر هو التصنيف الثقافي التاريخي والذي تصنف فيه حقوق الإنسان من جهة تطورها إلى ثلاثة أجيال[1]:

١) جيل الحقوق ذات الطابع الفردي الليبرالي، وتتمثل في حقوق الإنسان السياسية والمدنية، ويتصل هذا الجيل بالتحولات الفكرية والسياسية التي مرت بها أمريكا وأوروبا في القرن الثامن عشر، وقاعدته العريضة أن الإنسان يتمتع بحقوق سابقة على أي كيان اجتماعي، وتمثل هذا الجيل إعلانات حقوق الإنسان الصادرة في عام (١٧٧٦م)، و(١٧٩٨م)، وعززتهما المواثيق اللاحقة كميثاق (١٩٤٨م).

٢) جيل الحقوق ذات الطابع الاشتراكي، وتتمثل في الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ويمثلها العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عام (١٩٦٦م)، وإعلان حقوق المرأة الصادر عام (١٩٥٢م)، وإعلان حقوق الطفل الصادر عام (١٩٥٩م)، وغيرها، وهذا لا يعني انفصال الحقوق عن قاعدتها الفلسفية العائدة لعصر التنوير لكنه يعني تأثر هذا الجيل من الحقوق بالدور الذي لعبته الاشتراكية في ذلك الوقت على المستويين الفكري والسياسي.

٣) جيل الحقوق ذات الطابع الكوني والتضامني، وتتمثل في الحقوق البيئية وحماية الفضاء البشري المشترك والحماية من خطر التكنولوجيا الحيوية، وتقوم هذه الحقوق على قاعدة التضامن لصالح الأجيال القادمة من البشر.

---

(١) انظر: الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان- لمحمد سبيلا، ص٨١-٨٣.

ويتجلى التتالي في منظومة حقوق الإنسان بأجيالها الثلاث السابقة بصفة شديدة الوضوح؛ إذ حقوق الإنسان تعبير عن الثقافة الغربية الموسومة بالكونية والعالمية أو المراد كونتها وعولمتها، وتقنين الحقوق ما هو إلا رصد تطبيقي لتحولات تلك الثقافة، والذي يتجسد بالتوسع المستمر لمنظومة الحقوق إذ بلغت هذه الحقوق مائة وخمسين حقًا وما تزال قابلة للتناسل، كما يتجلى من الناحية الفكرية في تطور وتحول المفاهيم، ومن ذلك المفاهيم المتصلة بالحقوق الاجتماعية على وجه الخصوص كتحولات مفهوم الأسرة في الغرب، وظهور أنماط جديدة من الأسر بجانب الأسرة التقليدية القائمة على نظام الزوجية والمكون من (الذكر والأنثى)، والاعتراف بالشذوذ بمختلف أنواعه نظامًا أسريًا[١]، وهذا يتسق مع التحولات التي شهدها الفكر الغربي في مرحلة ما بعد الحداثة حيث تغيب الحقيقة الكلية وتنعدم المعيارية حتى أصبح كل شيء منفتحًا تمامًا كالنص المنفتح لمتخلف التأويلات، وانعكس هذا بدوره على علم النفس الغربي والذي أسقط مفهوم الانحراف بحيث «أصبح كل شيء تقريبًا مقبولًا، وأصبح من المستحيل الحديث عن إنسان سوي وآخر شاذ، بل ولا عن طبيعة بشرية تتسم بالثبات، وهذا يشكل سقوطًا كاملًا في قضية الصيرورة!»[٢].

وبهذا ينكشف خطأ القائلين بعالمية حقوق الإنسان وحياديتها، وأن وصفها بإيديولوجيا الهيمنة غير دقيق، وأن ما يحدث من استخدامها بوصفها

(١) انظر: الأسرة في الغرب: أسباب تغير مفاهيمها ووظيفتها- لخديجة كرار، ص٣٠٦.

(٢) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود- لعبد الوهاب المسيري، ص١٥٢.

أداة للهيمنة مجرد خطأ في التوظيف وليس في الأسس والمضامين الكونية المحايدة، وإذا كانت العالمية انفتاح على العالم وعلى الثقافات الأخرى كما يقول الجابري، فالعولمة إرادة لاختراق الهوية الثقافية للآخر وسلبه خصوصيته ونفيه من العالم تاليًا[١]، وهذا ما يتحقق في متتالية حقوق الإنسان على مستوى الصياغة النظرية والتطبيق العملي بالاتفاقيات الأممية الملزمة، والتي تدّعي احترام الخصوصيات الثقافية في مادة من مواد اتفاقياتها، ثم تنقضه في مادة أخرى تدعو لتقديم مضامين الاتفاقية على الخصوصيات في حال تعارضهما، كما في اتفاقية (إزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة) المعروفة بـ(السيداو)[٢]، أي أن ما تسعى إليه هذه الاتفاقيات بالفعل هو نمط من أنماط (التسوية الثقافية) والتي وصفها طه عبدالرحمن[٣]، بأنها: «تسليط نمط فكري واحد على جميع الثقافات المختلفة، وليس هذا الفكر المتسلط

---

(١) انظر: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات- لمحمد عابد الجابري، مقالة نشرت في موقع (فلسفيات) على الشبكة، على الرابط:
http://falsafiat.ahlamontada.net/t6-topic

(٢) انظر: المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية- للهيثم زعفان، ص٦٦-٩٦، وراجع: حقوق المرأة في الإسلام واتفاقية (سيداو) قراءة نقدية هادفة- لمحمد يحيى النجيمي، محاضرة قدمت بتاريخ: ٩ صفر ١٤٢٨هـ، ونشرت من قبل مجمع الفقه الإسلامي، منتدى الفكر الإسلامي.

(٣) فيلسوف مغربي معاصر، ولد عام (١٩٤٤م)، درس الفلسفة في المغرب وفرنسا وتخصص في فلسفة اللغة والمنطق، وقد جعل تجديد الدين محور مشروعه الفلسفي، ويتقارب طه عبد الرحمن مع محمد إقبال في الحس الصوفي والمسلك التجديدي مع اختلاف عدتهما المعرفية، له إنتاج غزير معظمه باللغة العربية وبعضه بالفرنسية، من مؤلفاته: (تجديد المنهج في تقويم التراث).

وليد تأليف بين عناصر مشتركة بين هذه الثقافات الخاصة، وإلا أضحى فكرًا مشروعًا ومقبولًا، وإنما هو إفراز ثقافة واحدة بعينها هي ثقافة الأقوى . . . وهذا النمط الفكري المهيمن لا يُفرض بالبرهان وإنما بالسلطان اقتصاديًا كان أم سياسيًا، والذي لا يلبث أن يجلب -للثقافة- الفقر ثم الجمود، ولأهلها التبعية ثم التلاشي[1].

المحور الخامس: الفكر التوفيقي بوصفه استجابة للاحتكاك الحضاري:

تَمسُّك منظرات ورائدات النسوية الإسلامية المعلن بالهوية الإسلامية وتصريحهن بالانطلاق من القرآن بوصفه المصدر الأول، مع تأكيدهن على الوعي النسوي في خطابهن وإن لم تتسمَّ بعضهن صراحة بالنسوية الإسلامية، يصنِّف فكر (النسوية الإسلامية) مبدئيًا في خانة الفكر التوفيقي، والذي عرِّف بأنه: «النهج القائم على التقريب بين المتعارضات والأضداد، أيًا كانت حدَّة التباعد أو التناقض بينهما»[2].

وفي السطور التالية استعراضٌ للتمثلات التوفيقية وفحصٌ لمصداقية هذا التصنيف الذي أطلقناه على النسوية الإسلامية في خاتمة الفصل الأول، وإتمامٌ للعملية النقدية التي بدأناها فيه بعرض وتحليل منطلقات الخطاب النسوي داخل إطار (الإسلامية) المذكورة:

---

(١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١٦-١٧، بتصرف يسير.

(٢) الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب- لمحمد جابر الأنصاري، ص١٦.

١- جذور الفكر التوفيقي في الثقافة الإسلامية:

ظهر الفكر التوفيقي مع احتكاك الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى، ويُسجَّل التجلي الأول للفكر التوفيقي في الإسلام في الفكر الكلامي للمعتزلة، كما يتجلى في مدرسة الفلاسفة بدءا من الكندي[١]، فالفارابي[٢]، فابن سينا[٣]، فابن طفيل[٤]، وبمنظور حضاري شامل فإن

---

(١) يوسف بن إسحاق الملقب بـ(فيلسوف العرب)، ولد عام (١٨٠هـ) -على وجه التقريب- بالبصرة، من قبيلة كندة العربية، كان أبوه واليًا على الكوفة، درس في بغداد وصار معلمًا لأحمد ابن الخليفة المعتصم بالله، شغل بترجمة كتب اليونان إلى العربية، ومدار فلسفته على الرياضيات والفلسفة الطبيعية، وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفًا حتى يدرس الرياضيات، توفي عام (٢٦٠هـ) من مؤلفاته (كتاب الخسوف).

(٢) محمد بن محمد بن طرخان، الملقب بـ(المعلم الأول)، فيلسوف ولد في فاراب بتركستان لأب يقال أنه كان قائدًا عسكريًا في بلاط السامانيين، درس في بغداد أولًا على معلم مسيحي هو يوحنا بن حيلان، ودرس بعد ذلك الفلسفة والمنطق والرياضيات والموسيقى، أراد البرهان على اتفاق أفلاطون وأرسطو، وتأثر بأفلوطين، وقبس عنه نظريته المتعلقة بالفيض، توفي عام (٣٣٩هـ)، من مؤلفاته (آراء أهل المدينة الفاضلة).

(٣) الحسين بن عبد الله، الملقب بـ(الشيخ الرئيس)، فيلسوف وطبيب، ولد في قرية أفشنة قرب بخارى عام (٣٧٠هـ)، كان والده عاملاً على خرثمين في عهد السامانيين، حفظ القرآن والأدب العربي، ودرس على دعاة الإسماعيليين القادمين من مصر مبادئ الفلسفة اليونانية والهندسة والحساب، وتعلم الفقه القرآني على يد زاهد يلقب بإسماعيل، اشتهر بفلسفته الإشراقية، وسجل اكتشافات مهمة في الطب، وبقي كتابه (القانون في الطب).

(٤) محمد بن عبد الله بن عبد الملك، فيلسوف، ولد في قاداش عام (٤٩٤هـ)، وكان صاحب معرفة موسوعية، اشتهر بقصته الفلسفية المعروفة باسم (حي بن يقظان)، والتي صور فيها ابن طفيل كيف يستطيع إنسان يحيا وحيدًا أن يترقى تدريجيًا عن طريق دراسة العلوم ومعاينة الحق إلى أن يصل إلى حد الاتحاد الإلهي والسعادة، توفي عام (٥٨٠هـ) بالمغرب.

الحضارة الإسلامية هي الحضارة الأولى التي حاولت التوفيق بين العنصر الهلنستي الروماني -الأوروبي الغربي- والعنصر الفارسي الهندي في نسيج حضاري واحد مما مثل مشروعًا توفيقيًا عالميًا بالغ الضخامة والامتداد[1].

ويربط التوفيقيون والدارسون للتوفيقية بين دلالات مصطلح الوسطية الإسلامية المذكورة في النص القرآني، وبين مصطلح التوفيقية، فكما أن الوسطية توسطٌ بين طرفين (متطرفين) أو ضدَّين، وكما أن رسالة الإسلام وسطٌ بين شريعة موسى ﷺ بما تنطوي عليه من واقعية، ورسالة عيسى ﷺ بما تنطوي عليه من أخلاقية مثالية[2]، فكذلك التوفيقية التي «تعمد في توليفتها إلى التقريب بين الأضداد بتجاوز عوامل الصراع وجوانب التناقض وكبتها، ثم البحث عن مواضع الاتفاق ما أمكن[3].

ومما لا ينبغي إهماله في التوفيقية هو البيئة والمناخ الحضاري الذي ينشأ فيه الفكر التوفيقي، فجغرافيًا تنشأ التوفيقية في مناطق التبادل الحضاري كالمراكز التجارية والبيئات الساحلية كما تنشأ في البيئات المختلطة من أجناس وأديان متعددة، وتنشأ في العواصم والأمصار ومناطق العمران، فتستمد من الداخل الإسلامي القيم الإيمانية والإطار الحضاري ثم تعمل على تطعيمهما بعناصر ضرورية ولازمة بنظرها من الحضارات الأخرى، وغاية ما تقوم التوفيقية هو استيعاب الوافد إلى جانب الأصيل؛ ولذا كان من أخص سماتها (عدم تقديم الجديد المبتكر)، ومن نقاط ضعف التوفيقية الخضوع

---

(١) الفكر العربي وصراع الأضداد، ١٧-١٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥-٣٧

(٣) المرجع السابق، ص١٦.

للغزو الخارجي المسلح والتعايش معه والانحلال من ثم تحت ظله، بحيث لا ينتشلها من بين يديه إلا حراك القوى السلفية[1].

٢- الفكر التوفيقي في الحركات الإصلاحية الحديثة:

بدأت مرحلة جديدة من التوفيقية بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة، بمنطق تبريري اعتذاري يقوم على إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى أصول أو قرائن إسلامية، ومن أبرز رواد هذه المرحلة الشيخ محمد عبده والذي رأى أن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام، ثم لم يلبث أن جاء من بعده ليقول أن الإسلام يتوافق مع ما تتمخض عنه الحضارة، ولم تختلف التوفيقية الحديثة التي برزت على يد الشيخ عن سابقتها من حيث التوفيق بين الفكر الغربي والإسلامي، غير أن هناك فروقًا ميزت توفيقية هذه المرحلة، وهي:

- أنها ليست توفيقية اختيارية جاءت برضى الخليفة وطلبه، بل بضغوط سياسية واستعمارية وبفكر نقدي عقلاني خالص ثائر على الأصول القديمة، نهضت به الكتب والجامعات، بل انتهت بإسقاط الخلافة والخليفة في نهاية المطاف.

- أن التلاقي بين الإسلام والحضارة الغربية قُدِّر له هذه المرة أن يكون على مستوى الظواهر المادية المتفوقة قبل إدراك جوهرها الحضاري والإنساني، بينما تعرف المسلمون الأوائل لجوهر هذا الفكر الإغريقي بعيدًا عن سطوة الإسكندر، ولم يقعوا في الخلط بين المستويين كما حدث مع

---

(١) المرجع السابق، ص١٨، وتحولات الفكر والسياسة- لمحمد جابر الأنصاري، ص٧-١٤.

المعاصرين، والذين مارسوا الانتقاء على المستوى المادي وأساليبه دون الالتفات لمنطلقات وغايات تلك الأساليب وما تنطوي عليه من نظرة للكون والإنسان والحياة تختلف عما سبقها من نظرات غيبية[١].

ومنذ بواكير النهضة العربية وحتى اليوم والمعادلات التوفيقية مستمرة مع اختلاف في الدرجة يتحدد بحسب نشاط المؤثرات الغربية، وكلما اشتد نشاط تلك المؤثرات كلما استجابت التوفيقية ومارست قدرًا زائدًا من التنقيح بالتوسع في إعادة تفسير الإسلام اتساقًا مع مبدئها القائل بتقبل الإسلام لكل ما هو صحيح وضروروي في الحضارة المعاصرة، وكل ما تفرضه متغيرات العصر ومصالح الجماعة، وتجلت تلك المحاولات في إعادة تفسير الإسلام عقليًا ومدنيًا وعلميًا وديمقراطيًا واشتراكيًا وماركسيًا[٢] وأخيرًا وليس آخرًا نسويًا.

فقد عولجت قضايا المرأة ضمن الإطار التوفيقي الإصلاحي الشمولي السابق، ومن أشهر تلك القضايا (تعدد الزوجات، وتعليم المرأة، والطلاق، والمساواة)، وتفاوتت معالجات المنهجية التوفيقية للأحكام المتعلقة بقضايا المرأة قربًا وبعدًا عن الخطوط العامة للفقه الإسلامي في إطار الحركة الإصلاحية التي قادها الشيخ محمد عبده، فبينما تقترب القراءة التوفيقية للمساواة والقوامة من تلك الخطوط، تبتعد عنها المعالجة التوفيقية لتعدد الزوجات-مثلًا- إذ نادى الشيخ بتحريم التعدد مراعاة للمصلحة، ودفعًا للضرر والمفسدة[٣].

---

(١) الفكر العربي وصراع الأضداد، ص٤٨-٤٩.

(٢) المرجع السابق، ٤٩.

(٣) انظر: محمد عبده: الأعمال الكاملة- تحقيق: محمد عمارة، ص١٧٤-١٨٩.

وقد أثرت أراء الشيخ التوفيقية عمومًا في مجال القوانين كما أثرت في طروحات تلاميذه ومريديه كقاسم أمين في تناوله لقضية السفور والحجاب[1]، ورغم أن الشيخ محمد عبده لم يكن علمانيًا إلا أن أفكاره مثَّلت حلقة وصل بين العلمانية الأوروبية والعالم الإسلامي[2].

وبالعودة لأعمال الشيخ محمد عبده لا نلحظ وجود قطيعة مع التراث أو (المجموع الفقهي) فقد بنى الشيخ آراءه على مقاصد الشريعة، والمصلحة، والقواعد الفقهية، كما استمد من تراث المذاهب الفقهية الإسلامية المختلفة، ولم يقتصر على السنيَّة منها فقط بل أضاف لها المذهب الجعفري، وهكذا فقد استعار المنجز الفكري للحركة الإصلاحية لبناته الأولى من المجموع الفقهي فكان ذلك التراث منطلقًا ومجالًا للانتقاء والاجتهاد، بمنهجية عمدت للتوفيق والتلفيق بين المذاهب الإسلامية، واستلال الأقوال الفقهية الشاذة والتأسيس عليها بعقلانية مخالفة لمنهج السلف وطرائق الأئمة[3].

٣- متتالية التوفيقية والنسوية الإسلامية:

رغم أن الطرف الذي حاولت الحركة الإصلاحية التوفيق بينه وبين

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٦٧-٢٧١.

(٢) انظر: العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة-لسفر الحوالي، ص٤٢٣.

(٣) انظر: منهج المدرسة العقلانية الحديثة في التفسير- لفهد الرومي، ص١٤٧-١٤٨، وموقف الاتجاه العقلاني المعاصر من النص الشرعي- لسعد بن بجاد العتيبي، ص٥٢-٥٦، ونهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة- لظافر سعيد شرقة، ص٣٦-٤٢.

الإسلام لم يتغير بل بقي هو ذاته أي الحضارة الغربية، فقد تصاعدت معدلات التوفيق على أيدي المعاصرين من المسلمين المقيمين في الغرب بوجه خاص، وبعد أن كانت عملية التوفيق في الحركة الإصلاحية تتم على أيدي الفقهاء أمثال محمد عبده وقبله الطهطاوي، أصبحت تنتقل شيئًا فشيئًا من الفقهاء (فقهاء الأقليات) المقيمة في المجتمعات الغربية، إلى النخب المثقفة أو من يصفهم البعض بـ(متفقهة الأقليات) باعتبارهم لا يزعمون رسوخهم في علم الفقه، ويصفون أنفسهم بالباحثين أو الدارسين ونحوها، وبعد أن كانت الأقليات المسلمة في الغرب موضوعًا للمنتج الفقهي التوفيقي، أصبحت النخب المثقفة هي المنتجة للفكر التوفيقي، ويرى بعض الباحثين أن استقراء أدبيات النخب المثقفة يكشف عن اتساق لطيف بينها وبين تأصيل فقهاء الأقليات في المجتمعات الغربية ومن أبرزهم الدكتور طه جابر العلواني[١]، وإن لم يكن ذلك الاتساق متعمدًا، ويتوزع نتاج الفكر التوفيقي المتعلق بالمرأة في الغرب على نوعين:

- أحدهما: فكر تمثل المرأة موضوعه بغض النظر عن جنس منتجه رجلًا كان أم امرأة.

- والآخر: فكر تنتجه المرأة بوصفها امرأة تسعى إلى طرح جديد من

---

(١) أصولي ومفكر عراقي، ولد عام (١٩٣٥م) في الفلوجة بمحافظة الأنبار بالعراق، درس المرحلة الابتدائية في في الفلوجة وتخرج من معهدها الديني وواصل دراسته في القاهرة بمصر حتى حصل على الدكتوراه من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر في تخصص أصول الفقه، ورأس المجلس الفقهي في أمريكا الشمالية، كما رأس قسم البحوث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة، من مؤلفاته (مقدمة في المنطق والمقدمات الأصولية).

منظور أنثوي، ويبرز فيه طرح آمنة ودود ونعمت برزنجي وأخريات ممن ينتسبن للنسوية الإسلامية.

ويتفق الطرفان (فقهاء الأقليات) والنخب المثقفة أو (متفقهة الأقليات) بما فيهم النسويات أنفسهن على ضرورة التمييز بين الأصل (الكتاب والسنة) والنتاج العلمي لعلماء الإسلام أو التراث الفقهي من حيث الحجيَّة والثبوت، وغيرها[١].

لكن النخبة المثقفة بدت أقل التفاتًا للمسألة الأصولية -أصول الفقه الإسلامي- والتراث الإسلامي الفقهي، وسعت النسوية الإسلامية من جهتها للتحلل من المجموع الفقهي بما فيه اجتهادات المدرسة الإصلاحية السابقة والتي تعد ثورة على الفقه التقليدي في وقتها، فقد حافظت التوفيقية الإصلاحية إلى حدٍّ ما على ما يعتبرنه النسويات الإسلاميات المعاصرات فهمًا تقليديًا لأفضلية الرجل على المرأة ممثلة بالقوامة والتي تعد تمييزًا صارخًا ضد المرأة، وهذه القضية (المساواة) إضافة إلى (الحرية) تقفان على رأس المطالبات النسوية الإسلامية الحقوقية، وحيث لم تحقق التوفيقية الإصلاحية تلك المطالبات لارتهانها للمجموع الفقهي بشكل أو بآخر فقد قامت التوفيقية التي برزت مع تيار النسوية الإسلامية على اختلاف أطيافه وآراء مفكراته -كما أشرنا في المبحث الأول من هذا البحث- بإجراء (قطيعة تامة) مع التراث الفقهي بأصوله وقواعده وشرائطه الاجتهادية، بوصفه قراءة

---

(١) انظر: جديد فقه الأقليات في موضوع المرأة- لمدحت ماهر، بحث نشر في كتاب (مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة نحو منظور حضاري)، لمجموعة مؤلفين، تحرير: أماني صالح، ص٤٢-٤٣.

ذكورية أسست لاضطهاد المرأة، وقد آن الأوان لإعادة قراءة -تأويل- الإسلام من منظور أنثوي بحت، وفي ضوء المبادئ الغربية التي سبقت الإشارة إليها كمبدأ (المساواة المطلقة) بين الجنسين، وكأن هذه المبادئ مطلقات لا تقبل الشك أو النقض!

كما استعاضت منظرات التوفيقية النسوية عن الأدوات المنهجية الإسلامية بالأدوات المنهجية الغربية وأدوات ما بعد الحداثة بوجه خاص، وتعاطين مع الأحكام الإسلامية وفقًا للمنهجية النسوية الهادفة لإثبات تاريخية تلك الأحكام وتفكيكها لإبراز ما فيها من تأثيرات السلطة الأبوية والتحيزات الذكورية تجاه المرأة[1].

وإذا كان خطر التوفيقية الإصلاحية وجاذبيتها يكمنان في عدم انبتاتها الظاهر عن المجموع الفقهي فتبدو وكأنها خلافٌ دائرٌ في إطار إسلامي فروعي، فخطر التوفيقية النسوية وجاذبيتها يكمنان في عدم مصادمتها للوجدان الإسلامي الرافض للعلمانية بدعوى انطلاق هذه التوفيقية من الإسلام وبالإسلام، واستعمالها للمصطلحات الإسلامية مع تفريغها من محتواها، أي قطع العلاقة بين الدال والمدلول كما في استخدامها لمصطلح الاجتهاد مجردًا عن شرائطه وضوابطه المعروفة[2].

وهكذا شكلت النسوية الإسلامية متتالية للتوفيقية في سيرورتها وتطورها وتوسعها وإن ارتدت على التوفيقية الإصلاحية بالنقد لموقفها من قضايا

---

(١) من مقالة الاتجاه التوفيقي الحديث بين المدرسة الإصلاحية والنسوية الإسلامية- لملاك الجهني، نشرت في موقع الكاتبة على الشبكة، على الرابط:
http://malakaljohany.com/images/template_01.gif.

(٢) المرجع السابق.

المرأة، ويُلحظ هذا التتالي إجمالًا في الفوارق المشار إليها بين توفيقية الحركة الإصلاحية وتوفيقية النخبة المثقفة في الغرب، ويُلحظ في الوقت نفسه كيف تصاعدت توفيقية النخبة المثقفة في الغرب ومعها النسوية الموسومة بالإسلامية إلى أن تحللت تمامًا من التراث الفقهي وتبنت مناهج وأدوات حداثية انتهت لنتائج تمثل مشتركًا مع الطروحات العلمانية في شأن المرأة.

ولو رفعنا وصف إسلامية عن بعض النسويات لما وجدنا فرقًا يذكر بينهن وبين العلمانيات الدارسات للإسلام فيما يخص الموقف من أحكام الإسلام المتعلقة بالمرأة، بل ربما كان طرح بعض المنسوبات للنسوية الإسلامية أشد وأنكى من كثير من العلمانيات، ومما يشهد لذلك ليلى أحمد والتي لم يرد في كتابها (المرأة والجنوسة في الإسلام) ما يفيد بانطلاقها من الهوية الإسلامية إسوة بغيرها نسويات إسلاميات، وطرحها لا يختلف في الجملة عن الطرح النسوي العلماني في موقفه من الأحكام الإسلامية ومن الرسول ﷺ -كما سيأتي في الفصل الخاص بالحجاب من هذا الكتاب-، إلا أن إشارة وردت في ندوة للنسوية الإسلامية زيبا مير حسيني تشي بانتماء ليلى أحمد للنسوية الإسلامية ولا تقطع به، حيث ذكرت زيبا حسيني أن ليلى أحمد تصف الاختيار بين الهوية النسوية والهوية الإسلامية بالاختيار بين الخيانة أو الخيانة![1].

---

(١) انظر: النسوية الإسلامية: ندوة ضمت منظرات النسوية الثلاث: آمنة ودود، وزيبا مير حسيني، وزينة أنور، أقيمت الندوة في الأردن، وكتبت حولها آمنة الزعبي تقريرًا نشر في مجلة (الروزنة) في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف (٢٠١٢م)، ص٦٨.

وتحسُن الإشارة هنا إلى أن متتالية التوفيقية نتيجة متوقعة لتنازلاتها التي لن تكون كافية أبدًا على المدى البعيد، فسرعان ما يستنفذ هذا الخطاب أغراضه ويرتد عليه من استخدمه قنطرة لعبور العلمانية وتنحية الدين، فهذا مترجم كتب أركون إلى العربية يصف في مقالته المشروع الفكري لجمال البنا[1] بأنه: «يشكل قفزة كبيرة إلى الأمام؛ فالقول أن القرآن وحده هو الملزم يعني تحريرنا من عبء التراكمات التراثية التي تضغط على كاهلنا، والتفريق بين ما هو إلهي وما هو بشري وعدم الخلط بين هذا وذاك»[2].

لكنه يعود ليستدرك بقوله: «ولكن سوف أكون صريحًا مع الأستاذ البنا، فإذا كان مشروعه قفزة كبيرة إلى الأمام فإنه ليس كافيًا على المدى الطويل، وإنما ينبغي أن تتلوه قفزة أخرى إضافية، فبعد الإصلاح الديني في أوروبا جاء التنوير الفلسفي، والبعض يقولون إن الفلسفة المثالية الألمانية ليست إلا علمنة للإصلاح اللوثري، وهذا لا يعني نهاية الدين والإيمان، بل يعني تحوله إلى إيمان داخلي لا استعراضي خارجي شكلي»[3].

وهذا غاية ما تتطلع إليه الخطابات العلمانية (استئصال الدين من المجال العام، وتنحيته في زاوية الحياة الشخصية)، وهو نفس ما صرحت به

---

(١) مفكر مصري ولد عام (١٩٢٠م)، وهو الشقيق الأصغر لحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وصِف على غلاف أحد كتبه بأنه أحد كبار المفكرين الإسلاميين العقلانيين، توفي عام (٢٠١٣م)، من مؤلفاته: كتاب (الحجاب) والذي قال فيه بتاريخية الحجاب.

(٢) جمال البنا بين الإصلاح الديني والتنوير- لهاشم صالح، مقالة نشرت في صحيفة الشرق الأوسط، العدد: (٩٣٠٩) بتاريخ: (٢٤ مايو ٢٠٠٤م).

(٣) المرجع السابق.

منظرة النسوية الإسلامية زيبا مير حسيني عن خصخصة الدين، لسبب سبق وأن صرحت به كذلك وهو (الحاجة للمرور عبر الدين)!.

ويبقى خطر النسوية التوفيقية وجاذبيتها كذلك فيما يمكن تسميته بـ(القابلية للاستلاب النِّسوي) لدى المخاطبات، وبخاصة لدى من عانين من المظالم الاجتماعية أو رصدنها وأنكرنها فكريًا ووجدانيًا، إضافة للتحيز الجنسي، أي تحيز المرأة لخطاب المرأة والذي قد يكون تحيزًا نفسيًا أكثر منه معرفيًا؛ فالمرأة في التوفيقية النسوية تتحدث باسم المرأة وتطالب بحقوقها باسم (الإسلام) وهي شريكتها التي اقتسمت معها المظالم الاجتماعية وذاقتا سويًا مرارة الاضطهاد الذكوري، الأمر الذي يمنح منظرات النسوية التوفيقية وسامًا تقديريًا لنضال يبدو في ظاهره متسقًا مع الهوية بل دائرًا في فلكها وإن كانت الحقيقة بخلاف ذلك.

هذا إلى جانب ملحوظة مهمة وأساسية في الخطاب النسوي التوفيقي وهو عدم تطابقه تطابقًا تامًا مع الخطاب النسوي العلماني وإن اتفقا في النتائج والمطالبات، وسبب عدم التطابق التام بينهما يعود لطبيعة التوفيقية نفسها وتكوينها البنيوي القائم على التأليف الانتقائي بين مكونات مختلفة ومتنافرة كما أشرنا، والتي يؤكد الخطاب التوفيقي من خلالها اختلافه عن الخطاب العلماني الذي يقدم الخطاب التوفيقي نفسه بوصفه بديلًا إسلاميًا له.

المبحث الثاني

الإشكالية المنهجية

تستند المناهج الحداثية المستخدمة من قبل النسويات في إعادة قراءة النص الشرعي وتأويل أحكام الإسلام لعدة أسس أبرزها: (الأساس الإنسانوي، والأساس الفرضي، والأساس الإيديولوجي، والأساس النسبي)، ومناقشة الإشكالية المنهجية المتصلة بالمناهج الحداثية تستدعي طرح عدة تساؤلات جوهرية منها:

هل المناهج الموظفة لإعادة قراءة أحكام الإسلام من جهة النسويات مناهج محايدة، أو ذات طابع كوني؟

وهي يمكن قطعها عن أصولها الغربية واستخدامها في المجال التداولي الإسلامي؟

وهل يصح مثلًا أن نستخدم مفهومًا إجرائيًا كالجنوسة (الجندر) يشتمل على تعريفات متعددة منها ما يُحيِّد الجنس تمامًا بحيث يمكن حلول الذكورة محل الأنوثة والعكس، فنقوم باستخدامه وفقًا لتعريف آخر يُعرف الجندر بتقسيم الأدوار الاجتماعية على أساس الجنس لا غير، متذرعين بتعدد المعاني التي يحيل إليها المصطلح، والخروج من ثمّ حرج التعدد بتحديد المعنى المنتقى؟. هذا ما ستجيب عنه المحاور التالية:

المحور الأول: الأساس الإنسانوي:

يرجع هذا الأساس للنزعة الإنسانوية المنبثقة مع الحداثة الغربية، والتي تُعنى بمركزية الإنسان في التفسير والتأويل، ورغم اختلاف النظرات الفردية للنزعة الإنسانوية فالجامع بينها هو التركيز على الخبرة الإنسانية، واختبار قوة العقل النقدي حين يُطبق في مختلف المجالات، اللاهوتي منها والعلمي، حيث كان يُنظر للإنسان باعتباره مهندس مصيره، وكل معارفنا بما فيها المعتقدات الدينية ناشئة عن فعاليات العقل الإنساني[١].

وقد استفادت حركة الإصلاح الديني المتمثلة في البروتستانتية من هذه النزعة في بواكير التاريخ الغربي الحديث فأنسنت النص أي: جعلت الإنسان محور فهم النص، متحللة من الفهم الكنسي الرسمي للنصوص، الأمر الذي صاحبه غرور الإنسان بما اكتشفه من أسرار الكون، واستتبعه استبعاد المجال الغيبي من دائرة التأثير المعرفي مما أكد على مركزية الإنسان، ومنحه سلطة مطلقة يحكم من خلالها على المفاهيم والتصورات ولو كانت دينية آتية من مصدر مفارق للإنسان، وانعكس هذا بدوره على المنتج الفلسفي الغربي فأصبحت الفلسفة الغربية الحديثة بعمومها فلسفة إنسانوية تعتمد على البعد الإنساني في التفسير والتأويل، ويمثل إعلان نيتشه (موت الإله)-الذي سبقت الإشارة إليه- تجسيدًا حيًا للنزعة الإنسيَة التي أعلنت عمليًا ميلاد الإنسان الذي سيُنحي عالم الغيب لصالح عالم الشهادة[٢]، ثم جاء المذهب

(١) انظر: النزعة الإنسانية في الفكر العربي- تحرير: عاطف أحمد، ص٢٢-٢٦.

(٢) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر- لخالد بن عبدالعزيز السيف، ص٢٠١-٢٠٢.

الوجودي وأصبح «مذهبًا قائمًا برأسه في فهم الوجود على أساس أن المنظور فيه هو الإنسان، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني، حتى صارت شارته هي: من الإنسان وإلى الإنسان بالإنسان، أو: كل شيء للإنسان ولا شيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان»[١].

ومن رحم الرؤية الوجودية الإنسانوية ولدت مقولة الجندر على يد سيمون دي بوفوار.

وعلى الأساس الإنسانوي نفسه تشكل المنهج الأنثروبولوجي وهو منهج وضعي يُعنى بدراسة الإنسان من جميع أبعاده النفسية والثقافية والبيولوجية مع الاهتمام بالتطور الجاري على كل بعد من الأبعاد السابقة، والمبادئ التي تحكم هذا التطور[٢].

وتمثل المجتمعات البدائية النطاق الأنسب للدراسات الأنثروبولوجية لمحدوديتها العددية ومحدودية ظواهرها الثقافية بحيث يمكن رصدها ودراستها أنثروبولوجيًا، وتنقسم الأنثروبولوجيا لعدة أقسام منها الأنثروبولوجيا الطبيعية، والاجتماعية، والتطبيقية، والثقافية، وما يعنينا منها هنا هو الأنثروبولوجيا الثقافية المهتمة بدراسة النص الديني، والتي تلغي البعد الغيبي للدين وتنظر إليه بوصفه ظاهرة ثقافية، ولبدائية المجتمع الذي

---

(١) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي- لعبد الرحمن بدوي، ص١٦، بتصرف يسير جدًا.

(٢) انظر: مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)- لعيسى شماس، ص٩-١٠، وقاموس علم الاجتماع -لعاطف غيث، ص٢٢، وقراءة في كتاب مبادئ الأنثروبولوجيا- لبشير خلف، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن، على الرابط: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=311203.

نزل فيه الوحي -وفقًا للتصور الحداثي- طبقت القراءات المعاصرة المنهج الأنثروبولوجي على النص الديني المتصل بذلك المجتمع[1].

ولهذا لا يمكن عزل المناهج الغربية المستخدمة في التأويل بمعناه العام وظاهرة التأويل الحديثة (الهرمنيوطيقا) -بمختلف مداخلها النظرية- عن جذورها الإنسانوية، حيث تنزع التأويلية القداسة عن النص (موضوع التأويل) أيًا كان مصدره فتُسوي بين النصوص جميعًا البشري منها والإلهي، وتؤكد على انبناء النصوص جميعًا على قوانين واحدة، وأن عامة ما يجري على النص اللغوي من قوانين وضوابط يجري على سواه من النصوص مهما أكسبناها من قداسة، وسواء أتعلقت هذه القوانين والضوابط بشروط إنتاج النص، أو بتلقيه، أو فهمه[2]، فجميع النصوص تستدعي نصوصًا أخرى سابقة عليها، وجميعها تتأثر بالواقع المادي الذي انبثقت داخله، وهي قابلة للقراءة بكيفيات شتى، كما تؤكد التأويلية الحديثة على ضرورة تجذير القيم الحديثة القائمة على تجذير اعتبار فكرة مفادها أن اختلاف القراءات ليست حقًا للقارئ فقط بل شرط القراءة التي تتجه بطبيعتها إلى التنوع والتكاثر، كما أن القراءات الحديثة يُقصي بعضها بعضًا وهي عرضة للتنازع والصراع تبعا لكفاءة الأدوات المنهجية المستخدمة ومدى إجرائيتها[3].

---

(١) انظر: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي المعاصر- لمرزوق العمري، ص٢٨٢-٢٨٥، ٤٦٨-٤٩٦.

(٢) أفق التأويل في الفكر الإسلامي- لمحمد حمزة، ص٣١. وانظر: ظاهرة التأويل، ص٢٠٨-٢٠٩.

(٣) انظر: أفق التأويل في الفكر الإسلامي- لمحمد حمزة، ص٣١.

المحور الثاني: الأساس الفرضي:

من اللافت أن عددًا من المفاهيم المركزية في الثقافة الغربية الحديثة تقوم على أساس فرضي أي: (فرضيَّة ذهنية) لا ترقى للجزم أو الإثبات، ومن ذلك -مثلًا- نظرية أو مفهوم (الحق الطبيعي) والذي يعد أساسًا فلسفيًا لحقوق الإنسان[١]، ومثل فرضيات التحليل النفسي الفرويدية واللاكانية والتي سبقت الإشارة إليها.

واللجوء إلى الفرضيات هو في واقع الأمر نقلٌ للمناهج الوضعية من حقل العلوم التجريبية إلى حقل العلوم الإنسانية رغم اختلاف الموضوع في كل من الحقلين؛ ولذا لا يمكن فصل الأساس الفرضي للمناهج الغربية في العلوم الاجتماعية عن المنظومة الفكرية للحداثة بوجه عام، ولا عن النزعة الإنسانوية بوجه خاص؛ فما دام الإنسان يحتل مكانة مركزية في المعرفة والتفسير، فله أن يبتكر أدواته ومناهجه استنادًا للمرجعية الإنسانوية ذاتها[٢].

وينسحب هذا على فلاسفة ما بعد الحداثة الذين يقفون ضد المركزية الإنسانية فقد ابتكروا هم أيضًا فرضيات وطرحوها وفسروا بها الظواهر الكبرى كظهور ثقافات واندثارها دون أي يستدلوا لفرضياتهم بأي برهان

---

(١) حول فرضية الحالة الطبيعية والعقد الاجتماعي، راجع: مقالة حالة الطبيعة والعدوان أساس حقوق الإنسان- لمحمد عابد الجابري، موقع الجابري، رابط: http://www.aljabriabed.net/n26_01jabri.htm.

(٢) انظر: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية- لمحمد أمزيان، ص٤٢-٤٣، ٩٠.

علمي، ومن ذلك نظرية فوكو حول (النظام الخفي) إذ يرى فوكو أن اللغة سابقة على الإنسان وأنها محكومة بأنساق داخلية تحركها، وحركتها تجري وفقًا لنظام خفي سماه فوكو (ابستمي)، ومهمة هذه النظم الخفية أو (الابستيمات) تشكيل فكر الإنسان ووعيه، وإذا ما تم اكتشافها فسوف يؤدي ذلك لاختفاء الإنسان الذي عهدناه[1].

ومن أبرز المفاهيم الإجرائية المستخدمة في النقد النسوي ما يعرف بـ(النظام الأمومي)[2] السابق على النظام الأبوي، وهذا المفهوم لا يعدو كونه مجرد فرضية، مما حدا بغيردا ليرنر[3] للقول في بحثها الذي استغرق إنجازه سبع سنوات: «إن هجر البحث عن ماض داعم (البحث عن النظام الأمومي) هو الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح، ذلك أن إبداع أساطير تعويضية عن الماضي البعيد للنساء لن يحررهن في الحاضر والمستقبل»[4].

وبناء على ما سبق تقترح ليرنر تغيير السؤال من البحث عن النظام الأمومي إلى البحث في تاريخ النظام الأبوي، لكنها ورغم حرصها على عدم السقوط في فخ التبسيط بتخليها عن التفسيرات التي ترجع الأمور لعامل

---

(١) انظر: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر- لعبد الرزاق الداوي، ص١٤٣-١٥٠، والأسس الفلسفية للحداثة- لصدر الدين القبانجي، ص٨٣-٨٤، ٨٩.

(٢) راجع: ما كتب حول (النظام الأمومي) ضمن النقطة الخاصة بالنظام الأبوي في مبحث (المنطلقات الإجرائية) في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٣) مؤرخة ومؤلفة وأستاذة جامعية، ولدت عام (١٩٢٠م) وهي أستاذة جامعية في جامعة وسكنسون- ماديسون، توفيت عام (٢٠١٣م)، من أبرز كتبها (نشأة النظام الأبوي) الحائز على جائزة (جوان كيلي) التي تمنحها الجمعية التاريخية الأمريكية عام (١٩٨٦م)، وعد الكتاب الأكثر أهمية في النظرية النسوية.

(٤) نشأة النظام الأبوي، ترجمة: أسامة إسبر، ص٨٣-٨٤.

واحد، فقد اعترفت ليرنر بأن ما تقدمه مجرد فرضيَّة بقولها: «يهدف البناء الفرضي الذي سأقدمه إلى أن يكون واحدًا من بين عدد من النماذج الممكنة فحسب»[١].

كما أشارت مؤلفة كتاب (الكأس المقدسة وحد السكين) إلى الجدل الدائر في الغرب حول وجود نظام أمومي وعلقت قائلة: «ثقافتنا تتميز بمبدأ (إذا لم يكن هذا فسيكون ذاك)، وهو مبدأ حذر الفلاسفة القدماء من أنه قد يؤدي لقراءة مغلوطة حتى لأبسط الوقائع»[٢].

ورغم محاولة المؤلفة صياغة نظرية تمسك بها العصا من المنتصف بتمسكها بفرضية وجود نظام أمومي لكنها لم تستطع أكثر من القول بأن الحفريات لا تدل على سيطرة حقيقية للأم، بل كان المجتمع الأمومي مجتمع تشاركي، وتضيف: «ولا يعني هذا أن الرجال كانوا يعاملون كتابعين أو يعتبرون تابعين لأن كلا من الرجال والأطفال كانوا أطفالًا للآلهة كما هم أطفال المرأة التي ترأست العائلات والعشائر، وفي حين أن هذا الأمر أعطى النساء مزيدًا من القوة فإن مشابهتنا للعلاقة التي تقوم اليوم بين الأم وطفلها تدعونا للاعتقاد بأن هذه القوة كانت قوة ترتبط بالمسؤولية والرعاية أكثر من ارتباطها بالقمع والامتياز والخوف»[٣].

ومن جهة أخرى استخدمت روث رودد[٤] مفهوم النظام الأبوي بوصفة

---

(١) المرجع السابق، ٨٦-٨٧.

(٢) الكأس المقدسة وحد السكين- لرايان إيسلر، ص٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص٧١.

(٤) أستاذة جامعية وباحثة مهتمة بقضايا النوع الاجتماعي (الجندر) وبالتاريخ الثقافي والاجتماعي في الشرق الأوسط، عضو هيئة التدريس في الجامعة العبرية في =

أداة تحليلية رئيسة في نقدها النسوي للثقافة الإسلامية والتي تصنفها النسويات ضمن الثقافات الأبوية بلا جدال، وكان أن توصلت رودد في دراستها حول النساء في التراجم الإسلامية إلى نتائج إيجابية فيما يتعلق بأهمية ما يسمى بالنسب (شبه الأمومي) في التراجم الإسلامية برهنت عليه رودد من خلال عدة نتائج تتلخص في الاهتمام بنسب الشخصية المترجم لها من جهة المرأة (الأم، والجدة . . .)، على أنها شككت وذكرت الشكوك المحتفة بأحد الأعمال المصدرية القائلة أصلًا بوجود نظام أمومي في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ومنها كتاب روبرتسون سميث (الزواج والقرابة في الجزيرة العربية القديمة)، والذي لا يزال مؤثرًا إلى اليوم بحسبها[1]، فتقول: «وغالبًا ما تهمل حقيقة أن تحليل سميث الرائع دون شك يفتقر إلى دليل ملموس، وكما أشار متخصصون في الإسلاميات في زمانه إلى أن تأويله لبعض الحقائق موضع شك»[2].

وقد سبق وأن شككت كذلك الفليسوفة الوجودية سيمون دي بوفوار في هذه الفرضية من الأساس في كتابها الموصوف بـ(إنجيل الحركة النسوية)، إذ ذكرت فيه هذه الفرضية التي عرضها باشوفين، ونقلها عنه إنجلز[3] معتبرًا

= القدس، نشرت العديد من المقالات المهتمة بقضايا النوع خلال العشرين سنة الماضية، تعمل حاليًا على مشروع بعنوان (النسوية الدينية اليهودية والإسلامية: التشابهات، والمتوازيات، والتفاعلات)، من مؤلفاتها: (تصورات القرن العشرين المجندرة من سيرة النبي محمد).

(١) انظر: النساء في التراجم الإسلامية، ص٦٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) فيلسوف ومنظِّر ألماني، يلقب بـ(زعيم البروليتاريا) ولد عام (١٨٢٠م) في مدينة بارمن بألمانيا، درس بجامعة برلين والتحق بالتجنيد العسكري، ثم انضم للجناح =

أن الانتقال من عهد سيطرة الأم إلى عهد سيطرة الأب انكسارٌ تاريخي كبير للجنس النسائي، وقد سخرت سيمون دي بوفوار من افتراض وجود سيطرة حقيقية للنساء في الأزمنة البدائية فالمجتمع كان دومًا مذكرًا والسلطة السياسية كانت بأيدي الرجال[1]، وتؤكد ذلك بقولها: «والحقيقة أن هذه الفترة الذهبية من تاريخ المرأة ليست سوى أسطورة»[2].

كما ذكرت باحثة نسوية أمريكية من أصول عربية، وهي أستاذة الفنون القديمة وعلم الآثار في جامعة كولومبيا ما توصلت إليه عبر تخصصها في علم الآثار ودراساتها ومشاركاتها الميدانية الحديثة في التنقيب في الأثري في كل من العراق وسوريا، إذ أن العودة النسوية إلى ماضٍ أمومي متخيَّل ومكتنز بقيم مثالية هو ما قاد الباحثات النسويات الغربيات إلى الشرق الأدنى وإلى بلاد مابين النهرين باعتبار هذه المناطق تمثل حدود الزمن التاريخي ومنها ينبع التاريخ بحسب الرواية التاريخية المعروفة، ومن هنا تجسدت أهمية استرجاع تصاوير الإلاهات الأنثويات بوصفها الدليل على النفوذ القديم للمرأة، ومثلت هذه التصاوير والتماثيل البرهان الأركيولوجي (الأثري) الذي يجري الاستشهاد به من قبل الباحثات النسويات لإثبات وجود نظام أمومي في الماضي تنتفي فيه التراتبية وتتحقق المساواة ويمكِّنهن من الإطاحة بما هو

= اليساري من الهيجليين الشبان، نقد هيجل، واحتك بالطبقة العاملة وبدأ بدراسة أسباب الظروف الاقتصادية القاسية التي تعيشها طبقة البروليتاريا، وشارك ماركس في وضع نظرية الشيوعية العلمية أي المادية الجدلية والتاريخية، توفي عام (١٨٩٥م)، من مؤلفاته (العائلة المقدسة).

(١) انظر: الجنس الآخر- لسيمون دي بوفوار، ص٦٣.

(٢) المرجع السابق.

قائم، فإثبات وجود هذا النظام بوصفه حقيقة تاريخية في العصر القديم يمكن النسويات من إظهار الاضطهاد الواقع على المرأه باعتباره وضعًا تاريخيًا طارئًا وليس حالة طبيعية. لكن الحجج الأثرية التي ساقتها النسويات لم تسلم من الانتقادات، وقد ذكرت الباحثة جانبًا من الانتقادات الغربية الموجهة للحجج الأثرية التي تسوقها الباحثات النسويات، ومن تلك الانتقادات المنهجية الانتقائية المتمثلة في إهمالهن التماثيل الصغيرة التي جمعت بين المقدس والمدنس في الأنثى والتي لا تخدم فكرة الأنثى المقدسة[١]، وقالت: «في كل الانتقادات المذكورة رُفضت فكرة إسباغ صفة الألوهية على تلك التماثيل، وعُدَّ ذلك مجرد أسطورة معاصرة، فلا توجد أية أدلة أركيولوجية على أن تلك المجتمعات القديمة كانت في واقع الأمر أمومية، كما لا توجد أية أدلة على أن تلك الإلهات كُنَّ يُعبدن على نحو حصري، وإذا كانت تلك التصاوير هي فعلًا للإلهات، فبالإمكان القول أن الآلهة الذكور كانوا يُعبدون في الوقت نفسه مع الإلهات الأمهات»[٢].

وينتظم موقف هذه الباحثة ضمن الموقف النقدي الغربي للنظام الأمومي والدائر داخل الدائرة النسوية وما بعد النسوية الرافض للنظام الأمومي ما قبل التاريخي والذي اعتُبر بُنية أسطورية عُدَّت هي ذاتها جزءا من سردية النظام الأبوي الذي ترغب النسويات بالإطاحة به[٣]، وأضافت الباحثة: «أود القول أخيرًا: أن هذا البحث عن نظام أمومي ما قبل تاريخي ليس بالأمر الجديد،

---

(١) انظر: نساء بابل: الجندر والتمثلات في بلاد ما بين النهرين- لزينب بحراني، ترجمة: مها حسن بحبوح، ص٥٢-٥٣، ١٠٦، ٢١٣-٢١٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص٥٢.

فتلك الأفكار في نهاية المطاف ليست بالنسوية ولا هي بالتقدمية، بل هي عودة إلى أعمال من نوع الدراسة التي وضعها يوهنز بخأفن[1] عام ١٨٦١م، تحت عنوان (الخرافة والدين والحق الأمومي)، حيث عرَّف فيها النظام الأمومي بأنه المرحلة الأكثر بدائية من التطور الثقافي التي حل محلها حكم الرجال الأكثر ثقافة وتنويرًا»[2].

وينسحب تشكيك الباحثة التي قدمت دراسة معمقة للتماثيل والتصاوير والمدونات النصيَّة المتعلقة بها على الفرضيات النسوية الأخرى، كما شككت في التأويلات المطروحة للتماثيل والتصاوير القديمة والمتصلة بالنظام الأبوي والجندر كخنوثة الآلهة المفتقرة لدلائل[3].

والمفارقة الباعثة على التأمل أن الباحثات النسويات لم يساورهن شكٌّ حيال تلك الفرضيات التي كانت محلًا للشك في البيئة الثقافية المنتجة لها، بل أخضعن التراث الإسلامي بمجمله لهذه الفرضيات الواهية كفاطمة المرنيسي التي بنت مقولاتها في كتاب (ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية) على مقولات سميث[4]، بل سحبتها بعضهن على لغة النص القرآني نفسه، والذي يبقى ما ورد فيه حول موقع كل من الذكر والأنثى (موضوع مساءلة) كما تقول صاحبة كتاب (الحريم اللغوي)[5]، أما الفرضيات العاملة في خطابهن فقد أخرجنها من نطاق المساءلة، رغم وعي

---

(١) لم أعثر له على ترجمة.

(٢) نساء بابل، ص٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣٠-٢٣٢.

(٤) انظر: ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ص٦٥.

(٥) انظر: الحريم اللغوي- ليسرى مقدم، ص١٠٣.

بعض النسويات بالمآلات الخطيرة المترتبة على القول بالنظام الأبوي الذي ربطنه بالأديان السماوية واعتبرن رفض أحدهما رفضًا للآخر، وقد تجلى هذا في ثورة النسويات على اللغة التي كُتبت بها الكتب المقدسة والمتأثرة بذلك النظام المعبر عن الله بوصفه (مذكرًا) -برأيهن- والمطالَبة بإعادة صياغتها واستخدام ضمائر محايدة، وقد تحققت هذه المطالبة في عام (١٩٩٤م) بإصدار نسخة جديدة من الكتاب المقدس (العهد القديم) و(العهد الجديد) سميت بالطبعة المصححة حيث استخدمت فيها الضمائر المحايدة، وانتهى رفض النظام الأبوي بطائفة من اللاهوتيات المسيحيات إلى رفض فكرة (الله) أو الإلحاد بصفة أدق عند وصولهن إلى مرحلة (ما بعد الأبوية) في مسيراتهن الفكرية، كما وصل الحال بمعظمهن إلى رفض العلاقات الطبيعية بين الجنسين والحمل والولادة باعتبارها مؤسسات أبوية تستعبد المرأة[١].

المحور الثالث: الأساس الإيديولوجي:

إذا كان التأويل هو الأداة التي يجري بواسطتها تفسير النصوص فإنه لا يخلو من الانطلاق من منطلقات قبلية بالضرورة، فكل فهم أو تأويل يتحدد اتجاهه وفقًا لطريقة طرح السؤال وما يهدف إليه، وعليه فلا يوجد تأويل دون افتراضات مسبقة[٢]، ويرى بول آرمسترونغ[٣] أن الفرضيات النموذجية التي

---

(١) انظر: النساء المسلمات وإسلام ما بعد الأبوية- لرفعت حسان، دراسة نشرت في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)، تحرير: أميمة أبو بكر، ص٢٣٢، وحركات تحرير المرأة: من المساواة إلى الجندر- لمثنى الكردستاني، ص١٨٢.

(٢) انظر: القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل- لبول ب.آرمسترونغ، ص٢٤، ٢٦.

(٣) أستاذ الأدب الإنجليزي والعميد في جامعة براون في الولايات المتحدة =

تطرحها طريقة تأويل معينة ليست «إلا تجسيدات عملية لقناعات أساسية بشأن الكائن البشري، وبشأن وجود الشيء الخاضع للاستنطاق، ووجود العالم ككل»[1].

وأية محاولة للفهم لا يمكن لها أن تتم دون مفاهيم مسبقة، وافتراض مسبق يتصل بالتصور الكلي للوجود، وكل محاولة تسعى للتفلت من الافتراضات المسبقة تتورط في إعادة إنتاج تلك المسبقات في التأويلات المتمخضة عنها لكن دون أن تدركها بصفتها الحقيقية، ولربما توهمتها حقائق مستقلة في النص[2].

ويصنف بول ريكور[3] هذه المنطلقات أو ما تسمى أحيانًا بالمداخل التأويلية إلى ضربين:

مداخل تنقيبية: ويُسمى التأويل المنطلق منها بتأويل (كشف القناع)، ومثالها: الماركسية والبنيوية والتحليل النفسي، والمعنى في هذه المداخل لا يوجد على السطح أبدًا، بل مختف خلف قناع السطح ولا بد من إزالة هذا

= الأمريكية، حصل على البكالوريوس من جامعة هارفرد، والماجستير من جامعة ستانفورد، والدكتوراه من الجامعة نفسها، تتركز اهتماماته البحثية في مجالات الحداثة، والرواية، ونظرية الأدب، والتأويل، من مؤلفاته (اللعب وسياسة القراءة: الاستخدام الاجتماعي للشكل الحداثي).

(١) القراءات المتصارعة، ص٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

(٣) فيلسوف فرنسي، ولد عام (١٩١٣م) تأثر بالفلسفة الوجودية وسيجموند فرويد، وانعكس تأثره على طبيعة اللغة والتفسير والموضوعية، والإرادة، من مؤلفاته (الاختياري والإجباري).

القناع واستجلاء المعنى المتواري خلفه، وقاعدة القراءة في هذه المداخل هي (الشك أو الارتياب).

مداخل غائية: وهي لا تفتش عن المعنى فيما وراء النص بل في أهداف النص، وإمكاناته والقيم التي يحتكم إليها، وبقية الموجودات الثقافية، مثل (الظاهراتية، والنقد الجديد)، وقاعدة القراءة هنا هي (الثقة)[١].

وينتج عن هذه المداخل المتضادة -بطبيعة الحال- قراءات متصارعة، فالخلاف في الاستراتيجيات المستخدمة في التأويل ينطوي في أساسه على صراع في المعتقد، والتأويل من حيث الجوهر (فعل اعتقاد) كما يرى آرمسترونغ، ولا يوجد مدخل تأويلي إلا وهو منفتح على اعتقاد فالفرويدية -نسبة لفرويد- تنظر للإنسان بوصفه حيوانًا جنسيًا، وبالتالي فنصوصه تعبر عن رغبات جنسية مكبوتة، والبنيوية تنظر للإنسان بوصفه حيوانًا لغويًا يتميز عن سواه بقدرته على تنظيم الكون في ثنائيات ضدية، والماركسية تنظر للإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا تتغير طبيعته بحسب ممارساته اليومية عبر التاريخ والثقافة، وبالتالي فالتأويل مرتهن لهذه التصورات المسبقة عن الوجود، وهذه التصورات في حقيقتها افتراضات سيقت مساق المطلقات[٢]، إذ «لكل منها ميتافيزيقاه المختلفة، ومجموعة قناعاته المختلفة التي تؤلف نقطة انطلاقه وتُعرِّف موقعه في الحقل التأويلي»[٣]، كما أن المنطلقات المنهجية لا تخلو تمامًا من مسبقات دينية، لا بوصفها

---

(١) انظر: القراءات المتصارعة، ص٢٨، وانظر: صراع التأويلات: دراسات هرمنيوطيقية- لبول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، ص٤٦-٥٦.

(٢) انظر: القراءات المتصارعة، ص٢٤-٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٤.

منطلقًا رئيسًا بل بوصفها مكونًا من مكونات الرؤية الكلية للمفسر أو المأول، ففرويد -مثلًا- تأثر بالقبَّالاه وهي مجموعة من التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند اليهود[1]، وقد تركت رؤيتها للكون، بتأليه الجنس وتجنيس الإله أثرها في فرويد، وهذا هو جوهر فكر فرويد كما يقول المسيري، والذي يشير بالمثل للإيديولوجيا الدينية التي أثرت في دريدا وعمقت نزعته التفكيكية بواسطة قراءته لجوانب من التراث اليهودي[2].

ثم إن المداخل المنهجية يجري توسيعها وتشحن بطاقة تفسيرية عالية بحيث تبسط على مجالات واسعة ومتعددة، ومن ذلك الفرضية النفسية الفرويدية والتي جرى تطبيقها على السياسة والفن والأنثروبولوجيا والدين، حتى تجاوزت الفرضيات المشحونة بمحتوى إيديولوجي حدود العلم واقتحمت مجال الميتافيزيقيا[3].

وهذا ينفي -بلا شك- النقاء والحيادية والعلمية المنسوبة للمناهج والأدوات الإجرائية الغربية باعتبارها مناهج بريئة، ويؤكد في الوقت نفسه أن «المفسر يصدر كغيره من الفاعلين الاجتماعيين عن رؤية معينة للكون ولوظيفته، وعن وجهة نظر يكيِّفها وضعه الاجتماعي والنفسي، وأن التفسير في نهاية المطاف تمثُّل موجَّه بالضرورة وغير بريء البتة»[4].

---

(١) انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج٢/ ص٣٩.

(٢) انظر: الحداثة وما بعد الحداثة، ص١٦٤- ١٤٧، وإشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر- لعبد الغني بارة، ص٣٤٥-٣٤٩.

(٣) انظر: القراءات المتصارعة، ص٣١.

(٤) أفق التأويل في الفكر الإسلامي- لمحمد حمزة، ٣٠.

ثم إن استخدام المفاهيم التحليلية الغربية بطريقة انتقائية بحيث ننتقي منها ما يناسبنا من الدلالات وننفي أخرى لا تفرغ المفهوم من حمولته الثقافية بحال، ومثال ذلك مصطلح الجندر الذي تقول فيه أميمة أبو بكر: «حين أتحدث عن الجندر فأنا أدرك أن الجندر له تعريفات كثيرة، ومنها تعريف تحييد الجنس أو إلغاء الذكورة والأنوثة، وفي الحقيقة لم يتبنَّ أحد في مصر أو في العالم العربي هذه المدرسة إطلاقًا، ولكننا دائمًا نتعامل مع فكرة الأدوار الاجتماعية بالتركيز على نشأتها وتطورها والنشأة الاجتماعية والحقوق والواجبات . . .».

والواقع أن عدم تبني التعريفات المذكورة لم يفصل الجندر عن أساسه الإنسانوي ولم يمنع المنظرات النسويات العربيات ومن أبرزهن أسماء المرابط من التسوية بين الجنسين في كافة الأحكام بقراءة القرآن قراءة جندرية ترى التمييز بين الجنسين في القوامة والطلاق والميراث ظلمًا، وسبق وأن أشرنا لذلك في موضع سابق من هذا البحث.

والقراءة الجندرية نفسها من حملت إحدى الباحثات النسويات العربيات (المحجّبات) على القول صراحة بأن أحاديث خلق المرأة من ضلع مثلت انقلابًا على تاريخ الآلهة الأنثى، أي انقلابًا على المرأة، وأن هذه الأحاديث إضافة لحديث نقص عقل المرأة ودينها تسببت في النظرة الدونية للمرأة وأن ما رسخ هذه النظرة الدونية هو بعض نصوص القرآن، والتي ظهرت فيها المرأة بشكل سلبي، فقد خفض القرآن -برأيها- من قيمة النماذج النسائية الواردة فيه كبلقيس التي سميت بملكة سبأ والتي قطعت المسافات للقاء سليمان عليه السلام فدحر سليمان سلطتها، وهاجَر الأميرة التي حكمت الباحثة التي

قرأت القرآن بمسبقاتها النسوية ومخزونها المعرفي الأسطوري أن القرآن جعلها خادمة[1].

وهكذا فلم يفلح الأسلوب الانتقائي الذي ظنَّت أميمة أبو بكر أنه كافٍ في تعريف مصطلح الجندر في تفريغ المصطلح من حمولته الثقافية ولم يستأصله من أرضيته الإنسانوية التي نبت فيها، والتي جعلت من النص القرآن ممتهنًا للمرأة في نهاية المطاف.

والواقع أن القراءة الجندرية للقرآن بخاصة وقعت في عدة مزالق منهجية تفضح أساسها الإيديولوجي، وتؤكد عدم براءتها من رؤى قبلية، ومن أهمها:

- إرادة التسوية بين جميع النماذج النسائية الواردة في القرآن وجعلها نماذج مثالية، وهذا غير متأتٍ في الواقع أصلًا، ولا في النماذج الرجالية المذكورة في القرآن كنموذج قارون بوصفه مستكبرًا، ونموذج العالِم الذي أخلد إلى الأرض واتبع هواه وشُبِّه بالكلب، فهذه التسوية لا تتأتى في الخليقة بصفة عامة، إذ فيهم الخيِّر والشرير والصالح والطالح وبين ذلك.

- الانطلاق من مقدمة (حتمية) مفادها: أن كل شكل من أشكال التفرقة بين الجنسين، موشومٌ بالسلبية، تستوي في هذا التفرقة الاجتماعية البشرية قصورًا أو جهلًا أو ظلمًا وعدوانًا، والتفرقة الإلهية الواردة في آيات القرآن

---

(١) راجع مشاركة إلهام البوزيدي (الأنثى والمتخيل الديني)- في ندوة (الخطاب النّسوي وقضايا الحركات النسائية المعاصرة) في موقع مؤمنون بلا حدود على اليوتيوب، على الرابط:

http://www.youtube.com/watch?v = mNqT9P8q5W0

المحكمة والصادرة عن إله عدلٍ عليم حكيم خبير.

- الانطلاق من سَبْق الميثولوجيا على الحقيقة الدينية تأسيسًا على التصور الغربي للتاريخ، والذي تُعد فيه الثقافات الوثنية بأساطير آلهتها المتعددة سابقة على الأديان السماوية الموصوفة بالأديان التوحيدية، مما أدى إلى جعل الميثولوجيا حاكمة على القرآن ليصبح القرآن النص الممثل للانقلاب ضد الأنثى المقدسة، لا مصدر الحقيقة الدينية والحاكم على الأساطير الوثنية، وهكذا يتم تعطيل النص القرآني وتغييب حقائقه القطعية وعدم توظيفها في التفسير، واستنطاقه بمشتهيات النسويات المعرفية لا غير، وسنعود لتمحيص هذا السَبْق في موضع لاحق.

- تحكيم الجندر على النص القرآني باعتبار الجندر مصطلحًا صحيحًا وصالحًا للتطبيق على أي نص بغض النظر عن قداسته (أنسنة النص)، وتطبيقه على أية ثقافة باعتبار الجندر مفهومًا عابرًا للثقافات، أي أن مصطلح الجندر نفسه وبغض النظر عن تحولات المفهوم يُنظر إليه بوصفه فكرة كونية مطلقة، وهذا ما سيجري توضيحه في المحور التالي.

المحور الرابع: الأساس النسبي:

رغم الأصول الفلسفية للثقافة الغربية القائلة بالنسبية والتاريخية، والتي تعبر فيها النسبية عن الموقف الذي ينفي وجود مطلقات تبقى في جميع الأزمنة والأمكنة والثقافات، وأن كل ما يتصل بالتأكيدات الأخلاقية والمتعلقة بما هو خيِّر وعادل، أو التأكيدات المعرفية (الإبستمولوجية) المتعلقة بما هو حقيقي وقابل للمعرفة يجب الحكم عليها من خلال السياق الذي ترد فيه والأهداف التي تسعى لتحقيقها، رغم ذلك تقدم الثقافة الغربية

نفسها بكونها ثقافة (كونية) الأمر الذي يتعارض مع هذه الأصول، والذي ولَّد بدوره سجالًا بين المدافعين عن النسبية ونقادهم[1].

ويكشف النقد ما بعد الكولونيالي -ما بعد الاستعماري- مستخدمًا الأدوات الإجرائية الحداثية التمثلات التي تتنصل فيها الثقافة الغربية من نسبيتها وتظهر فيها نزعتها الكُليَّة الزائفة والتي ينبغي أن توصف وصفًا دقيقًا بأنها امبريالية ثقافية -استعمار ثقافي- حيث تقدم الثقافة الغربية نفسها بوصفها (المعيار) أو (المقياس) وبوصفها ذاتًا (سائدة وعالمية)، بينما تخفض من منزلة الثقافات الأخرى إلى منزلة الثقافات المحلية والجزئية، حيث يجري استبعاد الثقافات الأخرى بوصفها مختلفة عن الثقافة الغربية أو عن (المعيار). كما أن الحيادية والعالمية التي تنسبها الثقافة الغربية لنفسها تؤمن لها منزلة سائدة للذات، يصبح معها غياب المبادئ الغربية للتقدم والحرية عيبًا في الثقافة التي تُغيِّبها أيا كانت، وبهذا (يتماهى ما هو غربي بما هو كوني)[2]، ويتبدى هذا في الدراسات التاريخية المقدمة في الجامعات الغربية والتي تعتبر التاريخ الإغريقي والروماني هو التاريخ الحقيقي وما سواه ليس كذلك، وعلى هذا الأساس تم تقديم عدد من الدراسات التاريخية بوصفها تمثل دراسات شاملة للتاريخ وهي لم تمثل في الواقع سوى التاريخ اليوناني[3]، كما تبدى بشكل خاص في خطاب الاستشراق وفي موقع المرأة

---

(١) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية- لأندريه لالاند، ج٣/ ص١٢٠١، ومفاتيح اصطلاحية- لطوني بينيت وآخرين، ص٦٧٦-٦٧٩، وسوسيولوجيا الثقافة- لعبد الغني عماد، ص٣٢٤.

(٢) انظر: استيهامات استعمارية- لميدا يينغيو غلو، ص١٩٩-٢٠٣.

(٣) انظر: نساء بابل: الجندر والتمثلات في بلاد ما بين النهرين- لزينب بحراني، ص٢٣-٢٤.

بشكل أخص، وفيه يقول أحد المستشرقين: «إن النظامين الاجتماعيين للشرق والغرب مؤسسين على نظامين مختلفين تمامًا، فالاختلاف المحوري هو الاختلاف في موقع المرأة، ففي الشرق كان المجتمع قائمًا دومًا على فصل الجنسين وعزل النساء محدِدًا مجالهن بالمنزل، ربما كانت سلطتهن محدودة ضمن هذا العالم المحدود، لكن ثمة حدود لم يمتلكن الحرية لتجاوزها، إن الغرب لم يميز بوضوح بين عالم النساء وعالم الرجال، فالمجتمع الغربي قائم على أساس الوحدة، التي قد لا تعني المساواة لكنها بالتعريف لا تضع النساء في إطار منفصل»[1]، وبهذه السمة النموذجية لخطاب الاستشراق يخلق المستشرقون اختلافًا مطلقًا بين الشرق والغرب، يصبح معها الشرق في صورة النقيض (السالب)، والآخر المختلف المجرد من القيمة، ويُفهم فيها الاختلاف من منطق (الذات) ويمسي فيها المختلف صورة مرآتية (مقلوبة) للذات، وهذه الصورة توفر الأرضية التي يجري فيها إنتاج وشرعنة خطاب معياري يجعل ثقافته بمثابة المعيار، ويرى نقاد ما بعد الكولونيالية أن تمثيل الآخر بوصفه اختلافًا سلبيًا مجردًا من القيمة يمثل ثابتًا من ثوابت الفكر الغربي، والفكر النسوي ليس استثناء منه بل هو جزء من منظومة تبدي الاختلاف بوصفه سلبية ليصبح بمقدورها فرض إيجابية المعيار، وهذه الطبيعة التسلطية والمتسيدة للثقافة الغربية تمثل خليطًا متناقضًا من الرؤى تجاه الذات وتجاه الآخر؛ فالخطاب النسوي الغربي الذي يحاول أن يحرر الآخرين ينبغي أن يتعلم كيف يسائل نفسه عن السيرورة التي تتم بها (أخرنة الآخرين) أو الطريقة التي يُجعل بها الآخر المختلف ثقافيًا آخرًا، وما

(١) استيهامات استعمارية، ص٢٠٤.

يعنيه هذا ضمنًا بالنسبة لهويته (الخاصة)، أي هل يمكن للخطاب النسوي أن يكون خطاب هوية وتشابه تحت حكم العقل والتقدم وخطابًا نسويًا في الوقت نفسه؟

تقول إحدى الناقدات: «إن الدعوات الحميدة إلى المصلحة المشتركة للنسوة العالميات والافتراض المسبق أن كل النساء يجري الكلام بالنيابة عنهن باسم الأختيَّة العالمية ليست خالية من الاستيهامات الكولونيالية والذكورية لإحراز منزلة ذات سائدة»[١].

وتؤكد باحثة أخرى هذه الرؤية، ذلك أن اعتبار الباحثات النسويات الغربيات أنفسهن ممثلات لجميع النساء ومخولات للتفكير نيابة عنهن، حملهن على صياغة تعريفات لتاريخ المرأة متأثرة بالرؤى النسوية المسبقة نتج عنها «إدامة رواية التطور أحادية الخط التي تتسم بالمركزية الذكورية وبالمركزية الأوروبية معًا»[٢].

كما يشير النقد ما بعد الكولونيالي إلى وجود قرابة بين الثنائيات أو لغة التضادات الميتافيزيقية أو الخطابات الفلسفية الغربية والنظام المركزي القضيبي، وهذا يتطلب وضع أسئلة خطاب الهيمنة الغربي والموصوف بالاستعماري ضمن مشروع ثقافي أكبر تحتاج فرضياته الفلسفية الأساسية إلى المساءلة، رغم أنه يصعب تعريف هذا الخطاب بالاستعماري لكونه يقدم نفسه بوصفه (عالميًا وصحيحًا سياسيًا وأخلاقيًا) ولا سيما في عالم محرر من الاستعمار العسكري، ثم إن الاضطهاد الاستعماري لا يقتصر على

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٧.

(٢) نساء بابل، ص٤٠.

الاضطهاد الجسدي والاستعمار الاستيطاني للأراضي المستعمرة بل يتجاوزهما إلى التراكيب المعيارية للدراسات البحثية.

وانطلاقًا من الرؤية الغربية الموصوفة بـ(المركزية الغربية) والمتناقضة مع أساسها النسبي تم إنتاج نظام من الحقيقة حول الثقافات الأخرى المختلفة عن الثقافة الغربية المنتحلة للعالمية.

وينسحب هذا على المقولات الأنثروبولوجية والنظريات والفرضيات التي شكلت المناهج الغربية التي وصفتها بعض النسويات العربيات بالمناهج الكونية، وتتعامل معها بقية النسويات من المنطلق نفسه، ومن ذلك الفرضيات التي قامت عليها مناهج التحليل النفسي ومناهج النقد الثقافي كفرضية قانون الأب لدى فرويد الذي يعد بمثابة المبدأ التأسيسي لكافة الثقافات واللغات، والفرضية الجنسانية لدى لاكان، والفرضية البطريركية أو النظام الأبوي، لتضمُّن تلك الفرضيات رؤى عالمية تعبر عن المركزية الغربية بوصفها فرضيات (عابرة لكل الثقافات)[1]، وهذه السمة الإطلاقية الكونية تدحضها الأسس الأخرى للمناهج الحداثية كالأساس الإنسانوي، والفرضي، والإيديولوجي، لتؤكد بالمقابل نسبية هذه المناهج والخصوصية الثقافية التي أنتجتها.

وحول نسبية المناهج الغربية تؤكد باحثة نسوية متخصصة في علم الآثار والفنون القديمة من خلال النتائج التي توصلت لها من خلال أبحاثها النظرية

---

(١) استيهامات استعمارية، ص٥١، ١٦٧، ١٩٩-٢٠٧، ٢٣٢، ونساء بابل، ص٤٠، والنساء والفضاءات العامة في المملكة العربية السعودية- لأميلي لورونار، ترجمة: عبد الحق الزموري، ص٢٧.

والميدانية في بلاد ما بين النهرين، أن تعميم رؤى فرويد ولاكان في التحليل النفسي على كل الثقافات ليس مناسبًا، وأن استشهادهما بالقضيب باعتباره رمزًا رئيسًا عامًا وشاملًا في العصور القديمة، ومرتبطًا باسم الأب وبترتيب اللغة، أي بترتيب الرمزي أو مجال المعارف منظمة اجتماعيًا[1]، هو «حجة لا تبدو ملائمة في المدونات النصيَّة والبصرية في بلاد ما بين النهرين»[2].

ولذا ترى الباحثة أن مفاهيم التحليل النفسي «ينبغي أن توضع ضمن إطار تاريخي، لا سيما لدى التعامل مع ثقافة قديمة وغريبة عنا، مثل ثقافة ما بين النهرين»[3].

وتستشهد بمقولة لاكان نفسه فتقول: «يقول لاكان محذرًا: التحليل النفسي ليس نظرة عالمية، ولا هو بالفلسفة التي تدعي تقديم مفتاح لمغاليق الكون. التحليل النفسي يحكمه هدف خاص، هدف يمكن تعريفه تاريخيًا بأنه تطوير لمفهوم الذات»[4].

رغم ذلك فما زالت هذه المناهج تُقدم من قبل نسويات العالم الإسلامي بوصفها مناهج كونية يجري استثمارها والدفاع عنها بل لا ينبغي حتى مساءلتها، في حين تُقصى النصوص الشرعية من منطلق النسبية التاريخية كما ذكرنا في حديثنا عن التاريخية في المنطلقات الإجرائية، وأوردنا مثلًا لذلك بقول رجاء بن سلامة: «لا وجود لمساواة دون فكرة كونية، ويبدو أن تفكيرنا

---

(١) انظر: نساء بابل، ص١٢٧-١٢٩.
(٢) المرجع السابق، ص١٢٧.
(٣) المرجع السابق، ص١٢٩.
(٤) المرجع السابق.

النسوي كان مرتبكًا لأنه لم يصغ بصفة واضحة أساسًا كونيًا إنسانيًا للمطالبة بالمساواة بين المرأة والرجل وظل متراوحًا بين الكونية والخصوصية التي تلح على الفوارق بين المرأة والرجل أقصد النسبوية الثقافية التي تجوهر الفوارق بين الثقافات المختلفة، لقد هاجمت أهم النسويات العربيات -تقصد المرنيسي- التحليل النفسي وفضلن الغزالي على فرويد، ولم ينتبهن إلى الأساس الكوني الذي تنبني عليه المعرفة التحليل نفسية والمفاهيم الهامة التي توفرها لنفي كل تقوقع داخل الخصوصية الجنسية والثقافية»[1].

ونذكِّر هنا بأن النقد ما بعد الكولونيالي -بما فيه النسوية ما بعد الكولونيالية- لم يتحلل من المناهج الغربية، ويتساوق مع النقد ما بعد الحداثي، إذ يبقى النقد ما بعد الكولونيالي يجول في المناهج الغربية ويغرف من منظومتها المعرفية وإن وظفها في النقد الارتدادي على الثقافة الغربية، فمفهوم الجندر -مثلًا- يجري استخدامه وفقًا لصياغة جوديث بتلر، رغم أنه هو أيضًا ليس مفهومًا عابرًا للثقافات مثله مثل البطركية والتحليل النفسي اللذين تم نقدهما، وفي هذا تقول صاحبة كتاب نساء بابل: «المقاربات الحداثية وما بعد الحداثية تتخذ جميعًا نفس الموقف القائل أن كل المعارف مركبة اجتماعيًا، وأن التمييز بين الطبيعي والثقافي في الجندر ومجالات المعرفة الأخرى ليس على تلك الدرجة من الوضوح»[2]. وتقول: «إنني أعمل من وحي اعتقادي أن الجنس والجندر يجري تركيبهما ثقافيًا أي أنهما

---

(١) بنيان الفحولة، ص١١٥، على أن المرنيسي ساوت بين النظريتين الإسلامية والغربية كما أشرنا عند الحديث عن التحليل النفسي في المنطلقات الإجرائية.

(٢) نساء بابل، ص٤٥.

تركيبتان خطابيتان يتم تحديدهما اجتماعيًا وتكتسبان خاصية الطبيعي»[1].

وصاحبة كتاب (نساء بابل) رغم أصولها العائدة إلى العالم الإسلامي، وكذا صاحبة كتاب (استيهامات استعمارية) والتي ترجع أصولها للعالم الإسلامي أيضًا قدمت كلتاهما نموذجًا نقديًا مختلفًا ومتميزًا رغم عدم خلوه هو الآخر من الإشكالات المنهجية، ولم تقدم كلتاهما في كتابها معالجة لقضايا المرأة التي يتناولها البحث، أي لم تعالجا قضايا المرأة المطروحة على الساحة الإسلامية بل اتجهت اهتماماتهما لنقد الرؤى الغربية للشرق في إطار ثقافي مقارِن.

لكن مقابلة النقد ما بعد الكولونيالي رغم إشكالاته المنهجية، واشتغالاته المعرفية المختلفة وعدم تطرقه للقضايا الإسلامية -بوصفها محل اهتمام خاص- بنقد نسويات العالم الإسلامي بما فيه نقد النسويات التوفيقيات اللاتي يُعرِّضن أحيانًا بالاستشراق، ويضعن تقديم خطاب نسوي بديل للنسوية العلمانية المتأثرة بالنسوية الغربية ضمن أهدافهن المعرفية، بينما ينشطن عمليًا لإخضاع التراث والنصوص الشرعية لمقولة النسبية التاريخية ولا يفعلن الفعل نفسه مع المناهج والرؤى الغربية التي يستخدمنها في التحلل من أحكام الشريعة المتعلقة بالمرأة -بما فيها الحجاب- هذه المقابلة تُبدي فارقًا كبيرًا لصالح النقد ما بعد الكولونيالي من جهتي: الوعي النقدي بالمنجز الغربي، والوعي بتبعات الإلحاق الثقافي بالغرب، فحول الاستشراق الذي يعد منطلقًا رئيسًا من المنطلقات الإجرائية لنسويات العالم الإسلامي قدم النقد ما بعد الكولونيالي إسهامات مهمة حول التصورات الاستشراقية

---

(١) المرجع السابق، ص٤٢.

الذكورية للشرق، وحول إعادة تشكيله، وموقع المرأة المسلمة فيه، والعنف الإبستمي للاستشراق، وحول الخطاب النسوي الغربي وتواطئه مع الامبريالية الغربية، وكيف تصور الذات الغربية نفسها بوصفها محسنة للآخرين ومراعية لمشاعر الآخرين وحقوقهم، وكيف تنطوي الخطابات القومية في البلدان المسلمة على مكونات الخطاب الاستعماري بتطلعه المستمر للتحديث والتقدم على الطريقة الأوروبية والتناقضات التي ينطوي عليها ذلك الخطاب، كما قدم الخطاب ما بعد الكولونيالي إسهامات هامة في مساءلة نظريات ما بعد الحداثة، كما أسهم في توضيح العلاقة العميقة بين المكونات الفلسفية لخطاب التنوير كالنظرية التي طورها جان جاك روسو لسفور الحقيقة وبين الموقف الغربي من حجاب المرأة المسلمة، كما تم ربط الموقف الغربي من الحجاب الإسلامي بالنظرة الغربية المتفحصة والمشيِّئة والمعتمدة على الرؤية البصرية بوصفها أداة أساسية للمعرفة، ومجازًا أساسيًا في البحث عن الحقيقة في الثقافة الغربية[١].

وحول هذه المقاييس الغربية الحسيَّة وانعكاسها على الحجاب تقول إحدى الناقدات: «لا يمكننا أن نتعلم حقًا ما يعنيه أن تتحجب المرأة أو تُسفر، إلا إذا نظرنا إلى تحجب المرأة في الثقافة الإسلامية بوصفه تجربة ثقافية فريدة، بدلًا من أن نقوم ببساطة بإعادة تأطير المشهد التحرري وتكرار المقاييس الحسيَّة المشتركة والمحولَة إلى كليشيه باسم التحرر الشامل، أود أن أجادل هنا أن هذه المقاييس الحسية المشتركة والمحولة إلى كليشيه للغاية على الرغم من كل شيء قد تكون على العكس من ذلك جزءا من سمة

(١) للاستزادة حول تطبيقات النقد ما بعد الكولونيالي راجع: استيهامات استعمارية، وأساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب-لروبرت يانغ.

كولونيالية تفصح عن ذاتها اليوم بوصفها عالمية»[١].

بينما لا نشاهد غالبًا على الضفة النسوية في العالم الإسلامي سوى تبعية مستسلمة تنقل كليشيهات الغرب وتتبنى مناهجه وقيمه مختزلة دورها الفكري والإبداعي في جِدَّة الإسقاط على الشريعة والتراث.

خلاصات: تساؤلات منهجية استشرافية:

استعراض الإشكالية المنهجية لمنطلقات الخطاب النسوي يُبيِّن بجلاء عدم وجاهة تطبيق تلك المفاهيم والمناهج الإجرائية على النصوص الشرعية، تحت ذريعة ذكورية التراث الإسلامي بما فيه المناهج الشرعية التي صنعها الذكور وتشبعت بتحيزاتهم كما تدَّعي النسويات.

ولا شك أن هناك فرقًا بين علوم الدلالة في التراث الإسلامي (أصول الفقه، وعلم البلاغة) والمستخدمة في تفسير النصوص الشرعية، إذ هي علوم يمكن البرهنة على صحة قواعدها التفسيرية وقبل ذلك شرعيتها المستمدة من النص الشرعي نفسه، وبين علوم الدلالة الغربية القائمة على أسس إنسانوية فرضية إيديولوجية نسبية، والتي لا يمكن البرهنة على صحتها ولا تفريغها من محتواها الإيديولوجي ولا استئصالها من أرضيتها الفكرية بحال[٢]، مما يؤكد بلا أدنى مجال للشك عدم صلاحيتها لتفسير النصوص الشرعية فضلًا على عدم موثوقيتها وحياديتها.

هذا فيما يخص الخطاب النسوي الحداثي عمومًا علمانيًا كان

---

(١) استيهامات استعمارية، ص٢٣٣.

(٢) انظر: التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات- لإبراهيم السكران، ص٣٨-٣٩، وإشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر، ص٣٤٤-٣٤٥.

أم توفيقيًا، وفيما يخص الإشكالية المنهجية الإضافية التي تعانيها خطابات النسوية التوفيقية على وجه التحديد، والتي تقرأ النص الشرعي بأدوات حداثية وبوسائل غير نصيّة مثل معايير حقوق الإنسان، فتتصل هذه الإشكالية بأسئلة من مثل: متى تأخذ النسويات بالمعنى الحرفي للنص ومتى يتجاوزنه؟ وكيف تصنع النسويات مع الآيات قطعية الدلالة، وعند أي حد يقفن بالتأويل[1]؟

وما الذي يمنع النسويات التوفيقيات حتى العربيات منهن مستقبلًا -مثلًا- من فتح ملف حرية المرأة الجنسية وما يتصل بها من مسائل كالمثلية الجنسية، ما دامت المواءمة بينها وبين حقوق الإنسان ممكنة انطلاقًا من كونية تلك الحقوق، وإمكانية تطويع النصوص تبعًا لها، وما دامت هناك أصوات نسوية توفيقية في المهجر تدعو لها بلهجة نضالية كما سبقت الإشارة إليه؟

فما تم تطبيقه منهجيًا على المساواة من القول بتاريخية بعض الأحكام القائمة على آيات قطعية الدلالة ممكنٌ وقابل للتطبيق على الحرية الجنسية، ومن الممكن تسويغها من طرفهن تحت عنوان إعلاء القرآن لقيمة (الحرية)، وما دام الواقع حاكمًا على النص وكل النصوص متاحة للقراءة المفتوحة بلا استثناء بما في ذلك الآيات قطعية الدلالة.

وما الذي يمنع من ذلك في ضوء تطور خطاب بعض منظرات النسوية تطورًا تجاوزن معه النص وانتقلن إلى مرحلة (ما بعد النص)؟

وإذا كانت مطالب النسويات العلمانيات مباشرة وشاملة وغير مجزأة، فهل يكون خطاب النسوية الإسلامية المعاصر هو مجرد حلقة مرحلية في

---

(١) انظر: التحديات التي تواجه مساعي النسوية الإسلامية لإصلاح قانون الأحوال الشخصية- لمروة شرف الدين، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص٧٨-٧٩.

خطاب سيلحظ تطورًا عن سابقه، كما شهدت التوفيقية النسوية تطورًا عن الخطاب السابق لها؟ أليس من المحتمل ظهور نسوية مستقبلية ترتد على النسوية الإسلامية الحالية بالنقد وتتجاوز مطالبها حول المساواة لغيرها؟.

ربما كانت هذه الأسئلة الاستشرافية وغيرها كافية لبيان الارتباك المنهجي الذي تعانيه تلك الخطابات، بمقابل انضباط قواعد الاستدلال ومناهج وآليات الاجتهاد في الفقه الإسلامي أو ما تسميه النسويات بالفقه الكلاسيكي الذي فرَّت منه النسويات التوفيقيات بدعوى (مقاومة التفسير الأبوي والاحتكار الذكوري للمعرفة الدينية[1]) على حد وصف أميمة أبو بكر.

(١) انظر: التصدير الذي كتبته أميمة أبو بكر لكتاب (النسوية والدراسات الدينية)، ص٢٧.

الفصل الثالث

الحجاب في تطبيقات الخطاب النسوي المعاصر

الفصل الثالث

الحجاب في تطبيقات الخطاب النسوي المعاصر

تنوعت مقاربات الخطاب النسوي المعاصر للحجاب، وتشكَّلت وعُرضت عبر عدة دوائر متداخلة، منها المقاربة التاريخية المتناولة للأبعاد أو (الجذور) التشريعية للحجاب الإسلامي، ومنها المقاربة السيميائية المتناولة للدلالات الرمزية للحجاب، ومنها المقاربة التحليلية النفسية الباحثة في الدلالات النفسية للحجاب، والمقاربة النَّصِيَّة الباحثة في النص الشرعي للحجاب.

وسيلحظ القارئ في هذا المبحث تفاوتًا في الاهتمام النسوي ببعض المقاربات دون بعض، وسيلحظ كذلك تداخل المقاربات النسوية للحجاب واشتباكها ببعضها البعض، ويرجع هذا التداخل لتداخل المناهج المستخدمة في المقاربات من قبل الباحثات، وعرضهن لها بهذا الأسلوب غالبًا؛ ولذا فإن عملية التصنيف التحليلي والموضوعي في هذا الفصل من الكتاب لاتعني فصل المقاربات عن بعضها فصلًا صارمًا.

كما سيلحظ القارئ إيرادًا مكثفًا لاقتباسات من الآراء النسوية؛ لما لتلك الاقتباسات من أثرٍ حيوي في عرض الموقف بصورة دقيقة، مع اعتناء الباحثة بتصنيف المقاربات السابق ذكرها وترتيب الأفكار التي يتجلى فيها

موقف الخطاب النسوي المعاصر من الحجاب، وإيضاح ما هو بحاجة منها لإيضاح، ومن ثمّ مناقشتها ونقدها، وذلك على النحو التالي:

المقاربة التاريخية للحجاب:

يتمحور البحث النسوي في هذه المقاربة حول المعلومات والوقائع التاريخية المحتفَّة بالحجاب، والذي يرجع من وجهة نظر الباحثات النسويات المعتمدات هذه المقاربة إلى عدة أبعاد تمثّل جذوره التي انبثق عنها، وهذه الأبعاد هي: البعد الثقافي، والبعد الاجتماعي الطبقي، والبعد السياسي، والبعد النفسي.

أولًا: البعد الثقافي للحجاب:

ترى النسويات أن الحجاب يعود تاريخيًا لثقافات قديمة وليس من الإسلام في شيء، وتتنوع تفسيراتهن لوجود الحجاب ضمن التشريعات الإسلامية، فلا تكتفي بعضهن بافتراض انتقاله إلى الإسلام من الحضارات والأديان السابقة عليه، بل يعددنه حقيقة أكيدة، وفي هذا تقول النسوية المغربية خديجة صبّار[1]: «والمؤكد أن الحجاب عرفته الحضارات والثقافات التي سبقت الإسلام بقرون، انطلاقًا من فلسفة الإغريق ومنطقهم، مرورًا بأساطير الفرس وتصوراتهم، وقوفًا عند إسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى . . . ولم يبتكره الإسلام ولم يفرضه على المرأة بل لا علاقة له به، شأنه في ذلك شأن نظام الحريم الذي انتقل لبلاط الخلفاء

---

(١) لم أعثر لها على ترجمة.

المسلمين عن طريق اليونان والفرس»[1].

وتسهب إقبال بركة[2] في كتابها المؤلف في موضوع (الحجاب) في تتبع الجذور التاريخية للحجاب فتنقل عن بعض الباحثين في قضية (السفور والحجاب) أسبقية الآشوريين في العراق بفرض الخمار على النساء في الحقبة الزمنية السابقة على ميلاد المسيح عليه السلام، كما تشير لصفات الآشوريين الفارضين للحجاب إذ كانوا يتسمون بالقسوة والغلظة وإساءة معاملة النساء[3].

وتُلمِح المؤلفة لتأثر الديانتين اليهودية والمسيحية بالثقافة المصرية القديمة فيما يخص الحجاب، الأمر الذي يجتث الأصول الدينية السماوية للحجاب ويفسر وجوده ضمن تشريعات اليهود والموروث الديني للنصارى، فتذكر المؤلفة ما كان يعتقده المصريون القدماء في شعر الرأس، حيث مثَّل في اعتقادهم مظهرًا من مظاهر قوة الإنسان، فكان كهنتهم يحلقون شعر رؤوسهم تخلصًا من هذا المظهر، وقلَّدهم الرجال والنساء في الحلق، إلا أن النساء استعضن عن شعرهن الطبيعي المحلوق بتغطية رؤوسهن بالشعر المستعار (الباروكة)، وكان أن قلدتهن اليهوديات المقيمات في مصر آنذاك في هذا المسلك، ثم فُرض الخمار على اليهوديات في العهد القديم (التوراة)، كما ذُكر غطاء الرأس في المسيحية في العهد الجديد (الإنجيل)،

---

(١) الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة، ص٨٧.

(٢) أديبة وروائية وقاصة وصحفية وإذاعية ورائدة من رائدات التنوير في مصر، ولدت في القاهرة عام (١٩٤٢م) وتخرجت من جامعة الإسكندرية في تخصص اللغة الإنجليزية، عملت في التدريس والإعلام، من مؤلفاتها: كتاب (قضايا إسلامية).

(٣) الحجاب: رؤية عصرية، ص٤٥.

وما زالت بعض اليهوديات ترتدي غطاء الرأس حتى يومنا هذا، وتستعيض عنه غالب المتدينات منهن بالشعر المستعار (الباروكة)، أما المسيحيات فقد هجرن غطاء الرأس باستثناء بعض من يرتدينه في الكنائس[1]. ووفقا لما قررته إقبال بركة فقد أقرت التوراة طقسًا دينيًا فرعونيًا بفرضها الحجاب على النساء، واستوعبته المسيحية بالمثل.

وفي تفسير مطابق للتفسير السابق تذكر إقبال بركة أن سيطرة الفرس على بلاد ما بين النهرين واحتكاكهم بشعوب تلك المنطقة كانت سببًا في تأثر الفرس بعادات تلك الشعوب واقتباسها منهم، ومنها الحجاب، والذي انتقل لبلاد أخرى منها بلاد الشام، وبعض مدن شمال الجزيرة العربية، كما انتقل كذلك إلى بيزنطة، وإسبرطة، وسواها من ممالك وحضارات العالم القديم المعروفة بازدرائها للمرأة وعدم الثقة بسلوكها. وقد خلَّد فلاسفة وأدباء اليونان في تلك الحقبة النظرة الدونية للمرأة في مؤلفاتهم التي نقلها المسلمون للعربية في العصر العباسي وتأثروا بها ومنها حجاب المرأة -بحسب ما ذكرته إقبال بركة-، وزاد فقهاء المسلمين على ذلك أن أسبغوا الصفة الدينية عليه، ووجدوا في الأحاديث النبوية المختلقة والمنسوبة زورًا للرسول ﷺ في ذلك العصر سندًا دينيًا لفرض الحجاب على المسلمات، الأمر الذي يفسر احتجاب المرأة المسلمة ومضاعفة الحُجب عليها في ذلك الزمن واستمرار الحجاب حتى زمننا هذا[2].

أما ما ذُكر عن انتشار الجلباب والخمار والنقاب في مناطق مختلفة من

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٤٦-٥٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٥٠-٥٢.

الجزيرة العربية قبل الإسلام فيعود-في نظر إقبال بركة-لكونه الزي العملي المناسب لطبيعة المنطقة الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية؛ حيث تفرض الأجواء الصحراوية على سكان الصحراء التحصُّن داخل ملابسهم احتماء من تقلبات الطقس المختلفة، كالرياح، والغبار، والأمطار، وأشعة الشمس الحارقة صيفًا، إلا أن نساء الجزيرة العربية كنَّ رغم اختمارهن يخالطن الرجال ويبارينهم في ساحات الشعر، ويشاركنهم في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية بخلاف المسلمات المحجبات في عصور لاحقة[١].

وتُتْبِع إقبال بركة استعراضها التاريخي لما يتصل بالحجاب بقولها: «مما سبق نرى أن الحجاب والنقاب والفصل بين الجنسين (الحريم) عادات قديمة سنتها مجتمعات أخرى، ولم تكن خاصة بالعرب أو المسلمين وحدهم لكي تصبح علَمًا عليهم وإشارة إلى هويتهم يتشبثون بها لتميزهم عن غيرهم إلى آخر التاريخ»[٢].

ثم تتساءل إقبال بركة عن استمرار احتجاب المسلمات إلى اليوم بقولها: «فلماذا تُميَّز المسلمة عن بقية نساء العالم بزي فرضه الآشوريون والفرس على نسائهم قبل نزول رسالة الإسلام بمئات السنين، وهي الرسالة التي حررت الجميع ولم يعد ثمة تمييز بين العربي والأعجمي إلا بالتقوى؟!»[٣].

وتؤكد الباحثة النسوية ليلى أحمد الأصل الثقافي للحجاب الإسلامي بقولها: «أن ارتداء المرأة المسلمة الحجاب تم في ظروف مشابهة عبر عملية

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص١١٩، بتصرف يسير.

استيعاب تلقائي لما لدى الشعوب الأخرى؛ حيث يبدو أن الحجاب كان مستخدمًا في المجتمع الساساني، كما كان الفصل بين الجنسين، واستخدام الحجاب شديد الوضوح في الشرق الأوسط المسيحي وأقاليم البحر المتوسط أثناء نشأة الإسلام»[1].

وتُولي ليلى أحمد المجتمع الساساني الذي سكن في منطقة العراق وإيران أهمية خاصة في هذا الشأن نظرًا لكونه المجتمع الذي انتصر عليه المسلمون وورثوا فيما بعد ثقافته ومؤسساته[2].

وانطلاقًا من الفكرة نفسها تَتَبَّعت الكاتبة جذور الحجاب في المجتمع البيزنطي، واستطردت في تناول وضع المرأة في قانون بلاد الرافدين[3]، وعقبت بقولها: «نلاحظ أن قانون بلاد الرافدين -في مراحله الأولى على الأقل- كان يبدو أفضل حالًا تجاه النساء من القانون الإسلامي، أو على الأقل من القانون الإسلامي في تفاسيره التقليدية التي تجعل شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد»[4].

ونلحظ هنا تشابهًا في العرض والملحوظات والاستنتاجات بين ما كتبته إقبال بركة حول المرأة الجاهلية، وما كتبته ليلى أحمد حول المرأة في بلاد الرافدين؛ إذ إن كلًا من المرأتين برأيهما أحسن حالًا في تلك الحقب من حال المرأة المسلمة.

---

(١) المرأة والجنوسة في الإسلام، ص٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٩-٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص٢٠

وتتوصل آمال قرامي في دراستها الجندرية للأحكام الإسلامية إلى النتيجة نفسها، لافتةً النظر إلى عدم اقتصار تغطية الشعر قديمًا على الرجال فقط؛ إذ لا تُعد -برأيها- ظاهرة حجب شعر رأس المرأة من استحداث المسلمين، رغم تأكيدات علمائهم على أن ستر جميع جسد المرأة أمرٌ منصوصٌ عليه في القرآن، ويعود السبب في ذلك -برأيها- إلى أن شعوبًا أخرى مثل العبرانيين عمدت إلى تغطية رأس المرأة والرجل معًا أثناء ممارسة بعض الطقوس الدينية(١).

وتبدو التفسيرات الوضعية للنصوص القرآنية المتضمنة للأحكام الخاصة بالمرأة من حيث تأثر تلك النصوص بالنظرة الدونية للمرأة لدى الثقافات الأخرى شديدة الوضوح في قول قرامي: «ولا يخفى أن أصداء ديانات عديدة وتراكم ثقافات قبل إسلامية كان له حضور في عدة آيات قرآنية، مما يقيم الدليل على التفاعل الحاصل بين النص والواقع الاجتماعي. أضف إلى ذلك أن الجهاز المفهومي الذي كان له دوره في توجيه المنظومة التفسيرية والفقهية توجيهًا يعكس منزلة المرأة في ثقافات أخرى»(٢).

وتتفق رجاء بن سلامة كذلك مع الرؤية النسوية التي ترد الحجاب الإسلامي إلى مؤثرات ثقافية، كاشفةً عن السبب الأهم لتبني الأديان التوحيدية -ومنها الإسلام- للحجاب، ألا وهو: الحفاظ على النظام الأبوي والأسرة الأبوية القائمة على الزواج، ولذا ينبغي ألا يوهمنا حديث القدامى عن (نزول) أو (ضرب) الحجاب -برأيها- باستحداث الإسلام لهذه

---

(١) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٣٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨٥.

المؤسسة، فالحال أنها أقدم من الإسلام؛ لأنها وثيقة الصلة بتقسيم الأدوار الاجتماعية بين الجنسين، وهو ما كان غالبًا على الثقافات القديمة، وهذا العامل المؤسسي التاريخي يجعل الحجاب بنية من البُنى الأبوية الضاربة في عمق التاريخ[١].

وتُقَسم رجاء بن سلامة الحجاب إلى قسمين: حجاب فضائي يؤدي وظيفة الفصل بين الرجال والنساء، وحجاب جسدي (ثوبي) يؤدي وظيفة الإخفاء[٢]، وتُفَصِّل الحديث في تتبع أبعادهما التاريخية، بقولها: «فالحجاب الفضائي يتطابق مع الفصل العتيق بين فضاءين: فضاء خاص تلزمه المرأة، وتنعزل فيه، وفضاء عام يتحرك فيه الرجل، لكي يقوم فيه كل من النوعين الاجتماعيين بأدوار خاصة. وهذا الفصل كان صيغة تاريخية للعلاقات الاجتماعية بين الجنسين دعمتها دينيًا أو جذرتها (آية الحجاب). فمجال المرأة الذي يرسمه الحجاب هو القبة أو الحجلة أو الخدر، أي المقابل لفضاء (le gynecee) في الحضارة اليونانية القديمة، بما توحي به هذه الألفاظ من معاني الصيانة والترف، بحيث أن (ربات الخدور) و(ربات الحجال) لسن النساء المبذولات ولسن الإماء»[٣].

ومما يدل على الطابع المؤسسي القديم للحجاب الفضائي -في نظر رجاء بن سلامة-حادثة ضرب الحجاب نفسها، ووجود المفهوم ذاته قبل الحادثة، وتشبُث عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالحجاب، وفقًا لما ذكره ابن كثير

---

(١) انظر: بنيان الفحولة، ص٧٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص٧٦.

في مستهل تفسيره لآية الحجاب[1]، بقوله: «هذه آية الحجاب، وفيها أحكام وآداب شرعية، وهي مما وافق تنزيلها قول عمر رضي الله عنه، كما ثبت في الصحيحين عنه أنه قال: وافقت ربي في ثلاث[2] فقلت: يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى؟، فأنزل الله ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البقرة: ١٢٥]. وقلت: يا رسول الله إن نساءك ليدخل عليهن البر والفاجر، فلو حجبتهن، فأنزل الله آية الحجاب. وقلت لأزواج النبي ﷺ لما تمالأن عليه في الغيرة: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التحريم: ٥]، فنزلت كذلك»[3].

وتستمر المؤلفة في الاستدلال لرؤيتها المنقِّبة في تاريخ الحجاب قبل الإسلام والكاشفة عن الغاية من حجب النساء بإيراد ما تعتبره أدلة أخرى على أهمية العامل البنيوي المؤسسي فيما سُمّي بضرب الحجاب، وعلى قِدم الميل إلى عزل النساء عن الحياة-برأيها-، وتتمثل هذه الأدلة في إشارات بعض المصادر القديمة إلى بعض (طقوس العبور)[4] المتعلقة بالبنات اللاتي أدركن سن البلوغ، والتي يطلق عليها اسم (التشويف) أو (التعريض)، فتذكر ما جاء في لسان العرب من معان للتعريض[5]، بقولها: «ففي اللسان: (المعرضة من النساء: البكر قبل أن تحجب، وذلك أنها تعرض على أهل

---

(١) المرجع السابق، ص٧٦-٧٧.

(٢) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب (التفسير)، باب (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى)، حديث رقم: (٤٤٨٣)، ص٧٦٢.

(٣) تفسير القرآن العظيم، ج١١/ ص٢٠١.

(٤) استخدم بورديو هذا المصطلح في كتابه (الهيمنة الذكورية).

(٥) بنيان الفحولة، ص٧٧.

الحي عرضة ليرغبوا فيها من رغب، ثم يحجبونها. قال الكميا:

ليالينا إذ لا تزال تروعنا معرضة منهن بكر وثيب»)[1].

ووجه الدلالة مما جاء في اللسان بشأن هذا الطقس -أي التعريض- برأي رجاء بن سلامة هو ترسخ مؤسسة حجب النساء عند العرب قبل الإسلام، مما يتصل بالنوع الثاني من الحجاب وهو الحجاب الجسدي[2].

وتتفق نسويات أخريات مع هذه الرؤية[3]، منهن منظرات النسوية الإسلامية: آمنة ودود[4]، وأميرة سنبل[5]، ونعمت برزنجي، وتضيف الأخيرة بعد تصريحها باستمداد فكرتها من شحرور[6]: «وأخيرًا بما أن ارتداء الخمار كانت ممارسة قائمة من قبل كل من الذكور والإناث في البيئة الصحراوية، وقبل الإسلام، فإن فرض استعماله على رؤوس الإناث فقط، وتوسيع معنى (الخمار) إلى (الحجاب) الذي يقصد به الستار أو الفاصل كما

---

(١) لسان العرب، ج٩/ ص١٥٠، مادة (عرض)، وانظر: ج٧/ ص٢٣٨-٢٣٩، مادة (شوف).

(٢) انظر: بنيان الفحولة، ص٧٧.

(٣) راجع مثلًا: ما ذكرته نوال السعداوي في لقاء أجرته معها جيهان لغماري في صحيفة التونسية، ونشر على موقع الصحيفة على الشبكة، بتاريخ: ١٣/ ٣/ ٢٠١٣م، على الرابط:

http://www.tunisietelecom.tn/tt/internet/fr/internet/offres?.

(٤) راجع: القرآن والمرأة، ص٢٧.

(٥) راجع: نشأة الإسلام: من القرن السادس إلى القرن التاسع الميلادي، مقالة نشرت في كتاب (موسوعة النساء والثقافات الإسلامية) ص٧١.

(٦) راجع: قراءة جديدة للقرآن، ص٩٩، ونحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة- لشحرور، ص٣٦٤.

تظهره الآية (٥٣) من سورة الأحزاب والخاصة بزوجات الرسول: (وإذا سألتموهن متاعًا فاسألوهن من وراء حجاب)، من أجل فصل الذكور عن الإناث يؤدي لظلم لكل من الأنثى والقرآن؛ لأن هذا يعني تجريد النساء من وضعهن الرئيسي في البنية الاجتماعية الاقتصادية للأسرة، بالإضافة إلى سوء قراءة القرآن التي أدت لإقحام شيء لا ينطوي عليه القرآن أو لا يوجد بين دفتيه»[١].

مناقشة البعد الثقافي للحجاب:

نذكِّر بداية بالرؤية الناظمة للخطابات النسوية التي ترد الممارسات التعبدية في الإسلام -بما فيها الحجاب- لأصول ثقافية، وهي الرؤية الحداثوية التي تفترض مسيرة خطِّية معينة للتاريخ لا تعترف بديانات (سماوية) سابقة على ما يسمى بالديانات التوحيدية الثلاث والتي توصف بكونها متطورة عن الديانات الوثنية القائلة بتعدد الآلهة، ومتأخرة عن الحداثة العقلانية.

والرؤية الحداثوية للتاريخ والتي تقدم الثقافة الغربية ذات النزعة الإنسانوية نفسها من خلالها بوصفها ذاتًا سائدة تحتفظ بحق تأليف التاريخ وبسط السُلطة والشرعية عليه، نقشت تاريخ المختلِفين عنها بوصفهم متخلِّفين وتقليديين، ووضعت الثقافات الأخرى في ترتيب غائي وتسلسل زمني، مكَّن الغرب كما تقول إحدى ناقدات ما بعد الكولونيالية: «لا من ابتداع نفسه بوصفه الذات العالمية للتاريخ فحسب، بل مكنته من فرض هيمنته وتفوقه الثقافيين عن طريق افتراض قصة واحدة صحيحة للتاريخ البشري»[٢].

(١) قراءة جديدة للقرآن، ص٩٩، بتصرف يسير.

(٢) استيهامات استعمارية- لميدا يغنو غلو، ص١٨٨-١٨٩.

وتنقيب النسويات والمفكرين العلمانيين والعصرانيين من قبلهن وبالتوازي معهن[1] في أصول الحجاب التاريخية والضاربة في القِدم لا يطعن في مشروعية الحجاب الإسلامي بشيء البتة، وليس الاعتراف بهذه الأصول -إن وجدت عند أية ثقافة من الثقافات السابقة على الإسلام- طعنٌ في أصالة الشريعة الإسلامية، كما أنها ليست دليلًا على استيعاب الإسلام لتلك الثقافات؛ فمفهوم المسلمين للتاريخ (بداية، وحركة، وغاية)، يختلف عن المفهوم الغربي للتاريخ (بداية، وحركة، وغاية)[2]؛ إذ يؤمن المسلم ببدء الحياة الإنسانية على الأرض بهبوط آدم وحواء إليها واستخلافهما فيها، ثم إن الله لم يترك خلقه هملًا بل أرسل إليهم الأنبياء والرسل منذ ذلك العهد وحتى خاتمة الرسالات الإلهية برسالة رسولنا ﷺ، والإسلام واحد وإن تعددت الشرائع كما قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وكما في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال النبي ﷺ: «**الأنبياء إخوة لعلات دينهم واحد وشرائعهم متعددة**»[3]، وهذا يعني الاتفاق في أصول الشرائع والأخلاق كالصلاة والصوم والحج

---

(١) راجع مثلًا: ما كتبه سيد القمني في كتاب (الحجاب) الصادر عن طوى، وما كتبه جمال البنا في كتابه (الحجاب).

(٢) انظر: التفسير الإسلامي للتاريخ- لعماد الدين خليل، ص١٠-١١، ١٧٥، والتفسير الإسلامي للتاريخ: المسوغات والأطروحات والإشكالات المنهجية- لأحمد إبراهيم أبو شوك، مقالة نشرت بمجلة (إسلامية المعرفة)، العدد (٣٧) ص٣٨، على الشبكة، على الرابط:

http://www.kantakji.com/media/6597/ihtaf.htm.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب (قوله تعالى: واذكر في الكتاب مريم)، حديث رقم (٣٤٤٣)، ص٥٨٠.

وغيرها مع اختلاف التفصيلات الجزئية[1].

ولا يبعُد أن يكون الحجاب في الثقافات والشعوب السابقة على الإسلام من بقايا شرائع الأنبياء السابقة، وخالطها ما خالطها -فيما بعد- من وثنية وضلالات طبعتها بطابع اجتماعي ونأت بها على أصلها السماوي، ولا يقتصر هذا على الحجاب فقط بل يشمل كل ممارسة دينية تلتقي مع الإسلام وشابتها الشوائب أو لحِقها شيء من التحريف والتبديل، واتهم الإسلام على إثرها بالاقتباس من الثقافات الأخرى، كما لاحظنا في محور (الدراسات الثقافية) في المنطلقات الإجرائية في الفصل الأول من هذا البحث، وضربنا له مثلًا بما ذكرته آمال قرامي في كتابها (الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية). ففي كل أرض احتضنت حضارة من الحضارات السابقة على الحضارة الإسلامية وجِد الأنبياء، في مصر والعراق وغيرها، وكلما ذهبَ نبيٌ ودرس الدين في أرض منها ولم يبق منه إلا القشور، بعث الله نبيًا غيره حتى كانت الرسالة الخاتمة بنبينا محمد ﷺ[2].

ورغم ما يذكر من الأصول الثقافية للحجاب، فالحجاب الإسلامي ليس نسخة مكررة من الحجاب في تلك الثقافات، بل هو كما قال العقاد[3]: «جاء

---

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان- لعبد الرحمن السعدي، ص٢٥٨.

(٢) انظر: التفسير الديني للتاريخ- لمحمود الشرقاوي، ص١٠-١١، ٢١٩، ٢٦١، والعلمانيون والقرآن-لأحمد الطعان، ص٥٧٩.

(٣) أديب ومفكر مصري، ولد بأسوان عام (١٨٨٩م) ونشأ بها، حصل على الشهادة الابتدائية ولم يواصل تعليمه النظامي، وأكب على المطالعة والتعلم الذاتي حتى عد مثقفًا موسوعيًا، كان طرفًا في معارك أدبية وفكرية مع الرافعي وطه حسين وآخرين، توفي عام (١٩٦٤م)، من مؤلفاته (العبقريات).

الإسلام والحجاب في كل مكان وجِد فيه تقليدٌ سخيفٌ وبقية من بقايا العادات الموروثة، لا يُدرى أهو أثرةٌ فردية أم وقايةٌ اجتماعية، بل لا يُدرى أهو مانعٌ للتبرج وحاجب للفتنة، أم هو ضربٌ من ضروب الفتنة والغواية، فصنع الإسلام بالحجاب ما صنعه بكل تقليد زال معناه وتخلفت بقاياه، فأصلح منه ما يفيد ويُعقل، ولم يجعله عنوانًا لاتهام المرأة، أو عنوانًا لاستحواذ الرجل على ودائعه المخفيَّة، بل جعله أدبًا خلقيًا رفيعًا . . . ولا حجاب في الإسلام بمعنى الحبس والحجر والمهانة، ولا عائق فيه لحرية المرأة إذ تجب الحرية وتقتضي المصلحة، إنما هو الحجاب مانع الغواية والتبرج والفضول، وحافظ الحرمات وآداب العفة والحياء»[1].

والملاحظ في رد الحجاب لأصول ثقافية تاريخية -وهو المنحى الذي امتدحته بعض النسويات وطالبن باستمراره وعدم الخوض في أحقية الحجاب أو عدم أحقيته الشرعية- هو منهج (التوظيف العكسي للحُجة) أو ما يسميه الفقهاء (قلب الدليل) فبعد أن كان وجود الحجاب في الثقافات القديمة شاهدًا على شرعية الحجاب بوصفه وجد في شرائع الأنبياء السابقة على الشريعة الإسلامية، قلبت النسويات الدليل واستولين عليه لصالحهن وجعلنه من قبيل العادات التي تولّت النسويات مهمة إبطالها[2]، وهو منهج ملحوظ وله عدة تطبيقات نسوية، وهذا يعني أن النسويات يتواصلن مع الطرح

---

(١) المرأة في القرآن الكريم، ص٥٩-٦١، وينبغي الإشارة هنا إلى أن للعقاد آراء تقلل من شأن المرأة، مما دفع النسويات لرفض نتاجه جملة وتفصيلًا، على أن الإنصاف يقتضي التمحيص لا الرفض المطلق، وليس وجود مثل تلك الآراء لدى العقاد مانعًا من قبول ما عنده من الحق، كما في حديثه عن الحجاب أعلاه.

(٢) انظر: الحجاب رؤية إسلامية دائمة-لنادية كيلاني، ص٧٧-٨٠.

الإسلامي المتعلق بقضايا المرأة والمناوئ للعلمانية ويطورن من أساليبهن الجدلية لتجاوزه.

وما أجبنا عنه في البعد الثقافي للحجاب ينسحب -كما ذكرنا- على كل ممارسة تعبدية لدى الثقافات الأخرى تلتقي مع الإسلام وشابتها الشوائب أو لحقها شيء من التحريف والتبديل، تأسيسًا على التفسير الإسلامي للتاريخ كما ذكرنا.

ثانيًا: البعد الاجتماعي الطبقي للحجاب:

يشتبك هذا البعد بالبعد الثقافي السابق، ويشترك معه في تفسيراته، فترى النسويات الباحثات في هذا المجال أن الحجاب الإسلامي شُرع لترسيخ التراتبية في العلاقات والتمييز بين أفراد المجتمع على أساس طبقي جنسي، وهذه الطبقية امتدادٌ لممارسات تاريخية سابقة على الإسلام، وأحد أهم مستندات النسويات هنا هو ما ورد في كتب المفسرين حول سبب نزول آية الحجاب، وتفسير قول الله ﷻ فيها: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب: ٥٩].

فتُفصِّل ليلى أحمد الحديث عن البعد الطبقي للحجاب في ثقافات الشعوب القديمة، ذاكرةً القواعد المتعلقة بحجاب النساء والواردة في القانون الآشوري بصفة مفصلة تمَّ من خلالها بيان وتقسيم النساء المفروض عليهن الحجاب، والنساء اللاتي لا يحق لهن الحجاب، حيث فُرض الحجاب في القانون الآشوري على زوجات وبنات كل (سيّد) كما فرض على الجاريات المرافقات لسيداتهن، والغواني المقدسات بعد زواجهن، بخلاف العاهرات والإماء واللائي كان الحجاب محرمًا عليهن، والمرأة التي كان يُقبض عليها

منهن وهي مرتدية الحجاب بغير حق كانت تخضع لعقوبة الجلد وصب القار على رأسها وقطع أذنيها[1].

وصرحت ليلى أحمد في تفسيرها الطبقي للحجاب باقتباس النبي ﷺ الممارسات الاجتماعية من الثقافات السابقة[2]، ومما اقتبسه منها (الحجاب) نظرًا لما مثله الحجاب من أداة للتمييز الطبقي لدى تلك الثقافات، وتقول: «ويبدو أن محمدًا لم يكن أول من جاء بالحجاب في المنطقة العربية؛ حيث كان ارتداء الحجاب معروفًا بين بعض الطبقات وخاصة في المدن، مع كونه أكثر انتشارًا في البلاد التي كان العرب على اتصال بها مثل سوريا وفلسطين، حيث كان الحجاب مرتبطًا بالوضع الاجتماعي»[3].

وتذكر ليلى أحمد صراحة أن فرض الحجاب من قِبل الرسول ﷺ كان إجراءً ضروريًا لترسيخ التمايز الاجتماعي لصالح الزعامة النبوية، فتقول: «وهكذا قام محمد من خلال الحجاب بخلق مسافة بين زوجاته وذلك المجتمع المتزاحم على عتبات بيوتهن، وهي المسافة التي تليق بزوجات زعيم قوي لمجتمع جديد أبوي بلا جدال»[4].

كما تفسر ليلى أحمد تأخر احتجاب نساء النبي ﷺ إلى فترة متأخرة من تاريخ البعثة النبوية بعوامل اقتصادية يبدو معها النبي ﷺكأي متطلع للزعامة

---

(١) انظر: المرأة والجنوسة في الإسلام، ص١٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦٠.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

والملك والسيطرة والاستحواذ على المكانة الدنيوية والاستعلاء على الناس، بل أقل من ذلك بكثير؛ فملوك الدنيا يبسطون خيراتهم على ذويهم والمقربين منهم، فتقول ليلى أحمد: «بصفته زعيمًا ناجحًا كان محمد قد أخذ يتمتع بقدر من الثراء يتيح له منح زوجاته العدد الكافي من الخدم بما يضمن لهن العزلة والاحتجاب، وخلَّصهن من المهام الشاقة التي كان على النساء من أقرباء محمد القيام بها مثل قيام أسماء بنت أبي بكر بإحضار المياه وحمل ناتج الحديقة من المحاصيل الزراعية وطحن الذرة وإعداد الخبز، وكذلك ما كانت تقوم به فاطمة ابنة محمد وزوجة علي بن أبي طالب من أعمال طحن الذرة وإحضار الماء»[1].

وتُبدي ليلى أحمد استغرابها من عدم ورود أي اعتراض تجاه الحجاب من قبل زوجات النبي ﷺ، بمقابل اعتراضهن على أحكام أخرى وردت بشأن المرأة[2]، وتحيل سكوتهن إلى (سُلطة الإسكات) التي مارسها المؤرخون، وترى أنه من المرجح أن رد فعل زوجات النبي ﷺ تجاه الحجاب هو الذي دفع النبي لتهديدهن بالطلاق، يشهد لذلك -برأيها- الآيات المخيِّرة لهن بين الطلاق، وبين البقاء في عصمة النبي ﷺ مع التزامهن بالسلوك المتوقع منهن في الدنيا، فتقول: «لا يرد أي ذكر لردود أفعال زوجات محمد لشيوع الحجاب بين النساء، وهو سكوت غير مفهوم إذا أخذنا في الاعتبار تعبير زوجات محمد عن آرائهن في موضوعات مختلفة من الحياة، وخاصة عائشة كما يشهد على ذلك التراث، ومن هنا يلفت هذا السكوت الانتباه إلى سلطة

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦١.

الإسكات التي مارسها المؤرخون، وتشير إحدى الدراسات إلى أن المرجح أن رد فعل زوجات محمد تجاه فرض الحجاب عليهن قد يكون هو الذي دعا محمدًا إلى تهديدهن بالطلاق وما تبع ذلك من توتر انعكس على الآيات القرآنية التي جاءت تخير زوجات محمد في الطلاق، حيث منحتهن فرصة الاختيار ما بين الطلاق أو البقاء كزوجات لمحمد مع التزامهن بالسلوك المتوقع منهن في الدنيا والثواب عليه في الآخرة»(١).

تَفْصِل ليلى أحمد -في تناقض لافت- بين حجب النبي ﷺ زوجاته ذلك الحجب المقتبس والموحى به معًا، وبين ما ورد في القرآن بشأن احتجاب بقية المسلمات؛ إذ ترى أنه لم يرد في القرآن أمرٌ واضحٌ بحجاب بقية المسلمات بخلاف زوجات النبي، والآيات الوحيدة الواردة فيما يختص بلباس المسلمات تقتصر فقط على حفظ فروجهن، وستر صدورهن بخمرهن(٢).

وتوضح لاحقًا كيفية انتقال الحجاب الطبقي الذي كان خاصية مميزة لزوجات النبي ﷺ بين بقية المسلمات، بقولها: «في السنوات الأخيرة من حياة محمد ﷺ كانت زوجاته هنَّ المسلمات الوحيدات التي فُرض عليهن الحجاب، وهكذا بعد وفاة محمد ونتيجة للغزوات الإسلامية في المناطق المجاورة -حيث شاع ارتداء الطبقة العليا للحجاب- أصبح الحجاب عنصرًا شائعًا في ملابس الطبقة العليا، وذلك من خلال عملية استيعاب لتلك الثقافات . . .»(٣).

---

(١) المرجع السابق، ص٦٠-٦١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص٩.

ولا تخفي ليلى أحمد استفادتها من إحدى الباحثات الغربيات في تحليلها الطبقي للحجاب الإسلامي والمفسر على النمط الآشوري، فذكرت صراحة أنها مدينة لباحثة غربية حللت القانون الآشوري، وتبنت رؤية تلك الباحثة التي توصلت إلى أن التقسيم الطبقي للنساء عند الآشوريين بُني على أساس نشاطهن الجنسي، ووظيفته الأساسية هي التفرقة بين النساء المحترمات الواقعات تحت الحماية الذكوية، والنساء المشاعات أو المتاحات للعامة[1].

ويتبدى إسقاط تأويل هذه الباحثة الغربية على الحجاب الإسلامي بوضوح لدى فاطمة المرنيسي والتي أشارت للإكراهات الاجتماعية التي دفعت النبي ﷺ للأمر بالحجاب، وجعلت المرنيسي من عمر بن الخطاب رضي الله عنه سببًا لفرض الحجاب على النساء، وأنه رضي الله عنه وجد في سلوك المنافقين في المدينة زمن النبي ﷺ مستندًا لفرض الحجاب، والذي كان للبعد الطبقي حضور واضح فيه، فتقول: «إن فلسفة الحجاب التي أتى بها عمر واضحة: عندما أُكره المنافقون الذين كانوا يعتدون على النساء على تبرير سلوكهم أعطوا التبرير: (إنهن عبدات)، و(الله أمر النساء بتغيير زيِّهن ليتميزن عن ال؟؟ وذلك بأن يسدلن عليهن جلابيبهن). لقد توجب إيجاد وسيلة للفصل بين الإماء، الوحيدات اللواتي كن في وضعية يمارسن فيها البغاء، وبين النساء الحرَّات، زوجات علية القوم والرجال الأقوياء اللواتي كان مثل هذا العمل محرمًا عليهن. فالنساء الحرّات يجب أن يعرفن كي لا يؤذين. ومن الأفضل بالنسبة لهن أن يعرفن . . . فلتغط المرأة وجهها ولا

---

(١) انظر: المرجع السابق.

تدع يظهر منه سوى عين واحدة، وسرعان ما تنزل آية من السماء، وسوف تحجب النساء الحرات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ﴾ . . .[١].

وترى فاطمة المرنيسي أن الحجاب كان فاصلًا حاسمًا في الصراع بين حُلم النبي ﷺ بتحرير النساء، وبين واقع المنافقين الممتهنين لهن، وتشير صراحة لإخفاق النبي ﷺ في تحقيق العدالة ورفع الامتهان الظالم للإماء، ذاكرة أن الصراع حُسم في نهاية الأمر لصالح المنافقين بفرض الحجاب، فتقول: «في الصراع بين حلم محمد ﷺ بمجتمع يمكن للنساء فيه التحرك بحرية في المدينة لأن الرقابة الاجتماعية سوف تكون الإيمان الإسلامي الذي ينظم الرغبات، وبين أخلاق المنافقين الذين لم يتصوروا المرأة إلا كموضوع للعنف والشهوة، كانت هذه الأخيرة هي التي رجحت؛ فالحجاب هو انتصار للمنافقين، ولسوف تستمر الإماء لتكون موضع اعتداء، وموضوع اغتصاب في الشوارع، وسيكون السكان من النساء المسلمات منذئذ مقسمين إلى صنفين بواسطة حجاب: النساء الحرّات التي حرّم اغتصابهن، والنساء الإماء التي أبيح التعرض لهن، في منطق الحجاب حَلَّ قانون الاغتصاب القَبْلي محل عقل المؤمن الذي أكد عليه رب المسلمين كأمر لا بد منه كي يميز بين الخير والشر»[٢].

وتستحضر فاطمة المرنيسي الظروف الاجتماعية المحيطة بنزول الحجاب، مشيرة إلى الأثر الذي خلَّفه الحجاب في مبدأ المساواة بين البشر -الذي جاء به الإسلام-، حيث طعن الحجاب هذا المبدأ مميزًا ومفرقًا

(١) الحريم السياسي: النبي والنساء، ص٢٢٤.

(٢) المرجع السابق.

بين النساء الحرائر والإماء- بخاصة- الأمر الذي مثَّل انتكاسة عمليَّة لمساعي الإسلام في تحقيق المساواة، فتقول: «ففي مدينة على حافة حرب أهلية، حيث يتكاثر عدد المنافقين بشكل خطير منذ الحصار، سوف تُهمل رسميًا السياسة ضد العبودية التي حاول الإسلام اعتمادها، على الأقل فيما يتعلق بالنساء، وكما لم يَعُد ممكنًا ضمان أمان الجميع بما فيهم العبيد، سوف يُقْتَصر على حماية اللواتي هنَّ حرات، والحجاب يجسد ويعبر ويرمز لهذا التراجع عن مبدأ المساواة الاجتماعية، وسيختلط بالتراجع عن المساواة الجنسية في حالة المرأة العبدة، والحجاب سوف ينزل على الاثنين، خالطًا ومازجًا هذين المفهومين في ضمير المسلمين أثناء الخمسة عشر قرنًا التي سوف تأتي»[1].

ولا تكتفي ألفة يوسف من جهتها بلفت النظر لنقض الحجاب لمبدأ المساواة بين المسلمات الحرائر والإماء -الذي ذكرته المرنيسي- بل تطرح ألفة يوسف في كتيبها حول (الحجاب) تساؤلات تتصل بما ذكر في كتب التراث حول هذه المسألة مثيرة للشك فيما ذكر عن عدل الله ﷻ بين عباده، وما ذكر عن عدل عمر ﵁ كذلك، فتقول مستخدمة أسلوب الحِجاج الساخر[2]: «تريدني أن أقبل أن الله تعالى العدل يرضى أن تؤذى الإماء وأن يتحرش بهن لمجرد أنهن إماء، فيما يرفض أن تتعرض الحرائر لذلك التحرش وينبغي حمايتهن منه، تريدني أن أقرأ في أمهات الكتب أن عمر بن الخطاب

(١) المرجع السابق، ص٢١٣.

(٢) ذكرت المؤلفة في مقدمة كتيبها استخدامها لهذا الأسلوب في طرح أفكار الكتاب، انظر: ص٥-٧.

الفاروق المعروف بعدله قد ضرب أمةً بالدرة (بالسوط) لأنها أدنت الجلابيب أي لبست لباس الحرائر، وتريدني أن أقرأ أنه كان ﷺ يضرب الإماء بسبب تغطيتهن رؤوسهن ويقول: (لا تشبهن بالحرائر) وتريدني أن أعتبر هذا عدلًا ومساواة بين المسلمات»[1].

والمثير للعجب هو نقض ألفة يوسف نفسها لمبدئها بعدم امتلاك أحدٍ لجواب وأنها من أنصار السؤال لا الجواب، وذلك بتصريحها بالطعن في عدل عمر ﷺ بالقطع هذه المرة لا بالتساؤل، مؤكدة البعد الطبقي للحجاب، نافية بعده المقدس -بحسب تعبيرها- أو الديني بالأصح، واضعة إيمان عمر ﷺ تحت مبضع التساؤل هذه المرة لا عدله، وذلك بقولها في أحد كتبها: «وليس من الغريب والحال هذه أن يكون إدناء الأمة الجلابيب مصدر خلل في تنظيم الطبقات الاجتماعية، وهو خلل (يرفضه) عمر بن الخطاب ويتصدى له بقوة، إذ يضرب كل أمة تتقنع بالدرة محافظة على زي الحرائر، ومن هذا المنظور يفقد إدناء الجلابيب (البعد المقدس) الذي يضفيه عليه بعض الأصوليين. فإن كان هذا الأمر مقدسًا شاملًا جميع النساء بلا استثناء بغرض اتقاء الفتنة فكيف يُستثنى منه الإماء؟، وكيف يضرب عمر امرأة أرادت أن تتغطى لكي لا تفتن الرجال؟، هل تكون غيرة عمر على الأمَة (البضاعة) أكبر من غيرته على كلام الله وأوامره؟، وهل يكون استياؤه لتشبه الأمة بالحرة، أكبر من استيائه لوجود هذه الفتنة المطروحة بقوة في الطريق؟»[2].

---

(١) سلسلة والله أعلم، ص٢٢.

(٢) ناقصات عقل ودين: فصول في حديث الرسول، ص١١١-١١٢.

وبحسب آمال قرامي فالمحافظة على مبدأ التمييز بين الحرائر والإماء تبدو واضحة في عدة نصوص، كما أن الوظيفة التمييزية للحجاب (بمعنى الخمار) تمثلت في عدة صور كذلك، فلم ينهض الخمار بوظيفة التمييز بين نساء الرسول ﷺ وغيرهن، كما لم يميز الخمار بين الحرة والأمة، والغنية والفقيرة، والحضرية والبدوية فحسب، بل إنه أسهم أيضًا في التمييز بين الجميلات والقبيحات، فقد روي عن عمر بن الخطاب أنه كان يمنع الدميمة من التنقب[1].

وفضلًا عن صور التمييز السابق ذكرها، امتدت وظيفة الخمار -برأي قرامي- لتميز بين المسلمات وغيرهن، خاصة وأن الحرص على مخالفة أصحاب الديانات الأخرى، كان جليًا في تنظيم المجتمع الإسلامي الذي اختلطت فيه الأجناس وتعددت فيه المرجعيات، مما جعل تحديد هوية المسلم من أهم الأولويات المطروحة على الأمة[2].

وتتخطى آمال قرامي البحث في شرعية الحجاب فتذكر أنها غير معنية بالبحث فيها، متجهة لبحث العمق الاجتماعي للحجاب والرؤية التي تقف خلفه وتجعل منه تمييزًا اجتماعيًا ضد المرأة، فتقول: «وبغض النظر عن مصداقية الحجج التي ارتكز عليها العلماء لتبرير فرض الخمار على النساء وأمرهن بحجب أجسادهن، فإن الاعتبارات الاجتماعية الظاهرة في لبوس ديني تبوأت منزلة الصدارة، وهي ذات وشائج بتمثلات اجتماعية خاصة بالمرأة راسخة في متخيل الجماعة، حجتنا على ذلك الرواية التي أوردها

---

(١) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٣٨٥-٣٨٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٨٦.

ابن هشام[1] والتي جاء فيها أن خديجة في بداية نزول الوحي جعلت محمدًا في حجرها، فرأى (صاحبه)، فلما (تحسرت وألقت خمارها غاب جبريل) فتأكدت بذلك (أنه ملك وما هذا بشيطان). ولا يخفى المغزى الذي توحي به مثل هذه الرواية وغيرها والمتمثل في إثبات وجود علاقة متينة بين سفور المرأة وحضور الشيطان. فالملائكة على ما يبدو لا تحوم حول المرأة الحاسرة التي فقدت حياءها وكشفت شعرها!»[2].

وتشير آمال قرامي لأثر الحجاب في ترسيخ الطبقية في المجتمع الإسلامي؛ إذ إن حجب الرجل زوجته بمختلف معاني الحجب ووسائله، من رفع الحيطان ووضع الستور واتخاذ الدايات والخصيان ونحوه، أمر ارتبط بالوجاهة، وبواسطته تمكن الرجل من أن يثبت للجميع قدرته على الإنفاق، وعلى حماية ممتلكاته، وصون حريمه[3].

تتابع آمال قرامي بحثها في البعد الاجتماعي الطبقي لحجاب الحرة والأمة في تراث الفقهاء انطلاقًا من رؤيتها للحجاب بوصفه أداة تمييزية ضد المرأة، فتتوصل لاختلاف نظرة العلماء القدامى إلى الأنوثة من سن إلى أخرى، ومن بيئة جغرافية إلى أخرى، ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى[4]، وهذا يعني برأيها: «أن ضبط هيئة الجسد الأنثوي ومحاصرته بالممنوعات

---

(١) عبد الملك الذهلي السدوسي، أبو محمد، العلامة النحوي الإخباري، هذب السيرة النبوية وخفف من أشعارها، وله مصنف في أنساب حمير وملوكها، توفي سنة (٢١٨هـ).

(٢) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٣٨٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٨٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٣٨٩.

المبررة بالنصوص الدينية لم يكن ملزمًا لجميع النساء؛ فقد تباينت مواقف العلماء حول لباس الأمة، وحول تحديد ما يعد عورة من جسمها، فذهب بعضهم إلى القول بأن عورة الأمة كالحرة حاشا شعرها؛ فمن عادة الإماء في الحجاز مثلًا كشف رؤوسهن، في حين أن بعضهم الآخر رأى أنها متى صارت مشتهاة وجب أن لا تظهر في إزار واحد، وكان الحسن[1] لا يرى على الأمة خمارًا إلا أن تتزوج أو يطؤها سيدها، وبالغ ابن تيمية في هذه المسألة فاعتبر أن الحجاب إنما أمر به الحرائر دون الإماء»[2].

وتستمر آمال قرامي في سبرها لآراء الفقهاء مبينةً إلى أي مدى وصل التمييز بين الإماء والحرائر، حيث تجاوز تعامل الفقهاء مع جسد الأمة حدود ما يعد حرامًا في حق الحرة في مسألتي (العورة والملامسة)، كما تم التعامل مع الأمة بوصفها (سلعة)، وفي هذا تقول قرامي: «ألح العلماء على ضرورة مراعاة اختلاف مقام الحرة عن رتبة المملوكة . . . وبيَّن النزوي[3] أنه يمكن لمن رام شراء أمة (أن يضع يده على عجزها من فوق الثوب، ويكشف عن ذراعيها ويمس عضوها وبدنها وينظر إلى صدرها قبل أن يشتريها)، شرط أن يقع اللمس دون شهوة، ويجوز له أيضًا النظر إلى ثديها لأنه ليس علمًا على الأنوثة ولا عورة. والحق أن تهميش الثدي وحصر العورة في الفرج دون

---

(١) الحسن البصري، أبو سعيد مولى زيد بن ثابت الأنصاري، وقيل غير ذلك، وكانت أم الحسن مولاة لأم سلمة رضي الله عنها، وولد الحسن لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله عنه، قال عنه الذهبي: كان الحسن سيد أهل زمانه علمًا وعملًا، مات سنة ١١٠هـ.

(٢) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٣٨٩.

(٣) أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي النزوي نسبة إلى بلدة نزوى، عالم، فقيه من علماء القرن السادس الهجري، من كبار أئمة الإباضية في عُمان، توفي سنة (٥٥٧هـ).

سواه متجذر في ثقافة شعوب منطقة الشرق الأدنى القديم، أما تبرير الفقهاء إباحة تقليب جسد الأمة، فقد ارتبط بمراعاة المصالح؛ فالأمة مال من الأموال وسلعة يتعين التحري قبل امتلاكها»[١].

وترى آمال قرامي أن تحديد عورة الأمة بما بين السرة والركبة كعورة الرجل مع عدم إلحاحهم على بيان الفرق بين الجنسين، وعلى مخاطر العري مثلما يفعلون مع جسم الحرة[٢]، أمر يثير الانتباه إلى أن «المسافة بين الجنسين قد تقترب عندما تقتضي الظروف والمصلحة ذلك، كما أن التقيد بالحجج الدينية يصبح في مرتبة ثانوية؛ لأن مراعاة المصلحة الاجتماعية تفرض هذا المنطق وحق العبد هنا مقدم على حق الرب»[٣].

وتخرج آمال قرامي من تتبعها لأقوال الفقهاء حول حجاب الحرائر والإماء بنتيجة تكشف ما تنطوي عليه تلك الأقوال من تصورات معينة للأنوثة بقولها: «إن ما يلفت في هذه الآراء تعامل الفقهاء مع المرأة تعاملًا روعيت فيه جملة من الاعتبارات، منها وضعها الاجتماعي ووضعها القانوني، وحتى مدى اتصافها بمياسم الجمال، فثمة تصور للأنوثة لا يرتبط بالمرأة فحسب، بل يتصل بالانتماء (الطبقي والديني)، ولذلك لم ينظر إلى جسد الأمة على أنه جسد أنثوي مثير، بل هو أقرب إلى الجسد الذكوري، وفي حالات أخرى ينظر إليه على أنه آلة فيجرد من أنوثته بل من إنسانيته، أما جسد الحرة أو الجارية المحظية فإنه تحت ملك الرجل، أي إنه عورة ولذلك يفرض عليه

(١) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٣٩٨-٣٩٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٩٠.

(٣) المرجع السابق.

الستر ولا يكتسب شرعية حضوره في الفضاء الخارجي إلا بواسطة الخمار والجلباب أو النقاب»[1].

وتتفق رجاء بن سلامة مع سابقتها في مبدأ التمييز بين الحرائر والإماء[2]، وتضيف للصور المذكورة صورة أخرى من صور التمييز التي شُرع لأجلها الحجاب، فتقول: «ويمكن أن نذهب إلى أن الحجاب الجسدي كان وسيلة تمييز أخرى داخل صف الحرائر بين النساء القادرات على الإنجاب والنساء اللاتي تجاوزن مرحلة الإنجاب، وأطلقت عليهن تسمية (القواعد) في الآية ستين من سورة النور . . . وهذا يدل على أن التقدم في السن -حسب التصور القرآني- عامل نقص في أنوثة المرأة، وإقصاء نسبي للنساء اللاتي انقطع عنهن الطمث من دائرة تنظيم المتعة والعلاقات الجنسية»[3].

مناقشة البعد الاجتماعي الطبقي للحجاب:

تَتَابُع النسويات على القول بأن ما ورد من أسباب نزول الآيات الآمرة بالحجاب والمتضمنة للتفريق بين الحرة والأمة، يدل على أن الحجاب يُرسّخ التراتبية بين أفراد المجتمع ويميز بين النساء على أساس طبقي جنسي، والبحث في كتب المفسرين والفقهاء على ما يعضد هذه الرؤية إلى درجة تجاوزت معها آمال قرامي التراث السُنِّي إلى التراث الإباضي -في نقلها عن النزوي- ينطوي على مفارقة عجيبة تتجلى في تجاهلن لكبار أعلام السُنَّة من

(١) المرجع السابق، ص٣٩١.
(٢) انظر: بنيان الفحولة، ص٨٢.
(٣) المرجع السابق، ص٨٤-٨٥.

القدماء والمعاصرين الذين نفوا التفريق بين الحرة والأمة في الحجاب لانتفاء الدليل، وعلى رأس هؤلاء العلماء الألباني -رحمه الله تعالى- إذ بيَّن الحكمة الإلهية من الأمر بالحجاب، وضَعَّف الحديث الوارد في التفريق المذكور بين الحرة والأمة بقوله: وقد أبان الله تعالى عن حكمة الأمر بإدناء الجلباب بقوله: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾، يعني أن المرأة إذا التحفت بالجلباب عُرِفت بأنها من العفائف المحصنات الطيبات، فلا يؤذيها الفساق بما لا يليق من الكلام، بخلاف ما لو خرجت مبتذلة غير مستترة، فإن هذا مما يطمع الفساق فيها والتحرش بها، كما هو مشاهد في كل عصر ومصر.
فأمر الله تعالى نساء المؤمنين جميعًا بالحجاب سدًا للذريعة، وأما ما أخرجه ابن سعد[1] (٨/ ١٧٦): أخبرنا محمد بن عمر عن ابن أبي سبرة عن أبي صخر عن ابن كعب القرظي قال: (كان رجل من المنافقين يتعرض لنساء المؤمنين يؤذيهن، فإذا قيل له؟! قال: كنت أحسبها أمة! فأمرهن الله أن يخالفن زي الإماء، ويدنين عليهن من جلابيبهن)، فلا يصح، بل هو ضعيفٌ جدًا لأمور:

الأول: أن ابن كعب القرظي -واسمه محمد- تابعي لم يدرك عصر النبوة، فهو مرسل.

الثاني: أن ابن أبي سبرة، وهو أبو بكر بن عبد الله بن محمد بن أبي سبرة ضعيفٌ جدًا، قال الحافظ في التقريب: (رموه بالوضع).

---

(١) ترجم له الذهبي بقوله: الحافظ العلامة الحجة محمد بن سعد بن منيع، ولد عام (٦٨هـ)، كاتب الواقدي، ومصنف (الطبقات الكبير) في بضعة عشر مجلدًا و(الطبقات الصغير)، وغير ذلك، طلب العلم في صباه ولحق الكبار، وكان من أوعية العلم ومن نظر في الطبقات تبين له سعة علمه.

والثالث: ضعف محمد بن عمر، وهو الواقدي، وهو مشهور بذلك عند المحدثين، بل هو متهم»[1].

ولم يكتف الألباني رحمه الله بتضعيف الحديث الوارد في التفريق بين الحرة والأمة في الحجاب، بل حكم على إسناد بقية الروايات الواردة في المسألة نفسها بقوله: «وفي معنى هذه الرواية روايات أخرى أوردها السيوطي[2] في (الدر المنثور) وبعضها عند ابن جرير وغيره، وكلها مرسلة لا تصح . . . ولم يأت شيء منها مسندًا فلا يحتج بها، ولا سيما أن ظاهرها مما لا تقبله الشريعة المطهرة، ولا العقول النيرة؛ لأنها توهم أن الله تعالى أقر إماء المسلمين -وفيهن مسلمات قطعًا- على حالهن من ترك التستر، ولم يأمرهن بالجلباب ليدفعن به إيذاء المنافقين لهن!»[3].

ويعجب الألباني رحمه الله من تقييد الحجاب بالحرائر دون الإماء، ومن جعل عورة الأمة كعورة الرجل، بل وجواز النظر إلى ما سوى العورة المذكورة للأمة، ويناقش هذا الرأي فيقول: «ومن العجائب أن يغتر بعض المفسرين بهذه الروايات الضعيفة، فيذهبوا بسببها إلى تقييد قوله تعالى: ﴿وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٩] بالحرائر دون الإماء، وبنوا على ذلك أنه لا

(١) جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة- للألباني، ص٩٠-٩١.

(٢) العلامة الحافظ عبد الرحمن بن كمال الدين، ولد عام (٨٤٩هـ) في القاهرة لأسرة اشتهرت بالعلم، وأخذ العلم عن أحد وخمسين شيخًا، وكان من أعلم أهل زمانه بالحديث وعلومه، ألف في علوم كثيرة وكان آية في سرعة التأليف، انقطع للعبادة وشرع في تحرير مؤلفاته حين بلغ الأربعين من عمره، من مؤلفاته (الإتقان في علوم القرآن).

(٣) جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، ص٩٠-٩١.

يجب على الأمة ما يجب على الحرة من ستر الشعر والرأس، بل بالغ بعض المذاهب فذكر أن عورتها مثل عورة الرجل: من السرة إلى الركبة!، وقالوا: (فيجوز للأجنبي النظر إلى شعر الأمة وذراعها وساقها وصدرها وثديها)[1]، وهذا مع أنه لا دليل عليه من كتاب أو سنة مخالف لعموم قوله تعالى: ﴿وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فإنه من حيث العموم كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾ [النساء: ٤٣]»[2].

ويعضد الألباني قوله بأقوال طائفة من أهل العلم من المفسرين والفقهاء فيقول: «ولهذا قال أبو حيان الأندلسي[3] في تفسيره البحر المحيط: (والظاهر أن قوله: (ونساء المؤمنين) يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر لكثرة تصرفهن، بخلاف الحرائر فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح)[4]، وسبقه إلى ذلك الحافظ بن القطان[5] في أحكام

---

(١) أحكام القرآن- لأبي بكر الجصاص، ج٥/ ص١٧٤.

(٢) جلباب المرأة المسلمة، ص٩١-٩٢.

(٣) الإمام المفسر المحدث اللغوي المؤرخ محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، ولد عام (٦٥٤هـ) بمطخشارس بحاضرة غرناطة، وتعلم القراءات والعربية والتفسير والحديث والأدب والتاريخ وبلغ عدد شيوخه أربعمائة، كان له إقبال على الطلبة الأذكياء معظمًا لهم، توفي عام (٧٤٥هـ)، من مؤلفاته (التكميل في شرح التسهيل).

(٤) تفسير البحر المحيط، ج٧/ ص٢٤٠.

(٥) الإمام العلامة الحافظ الناقد المجود أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك الحميري الفاسي، كان من أبصر الناس بصناعة الحديث وأحفظهم لأسماء رجاله وأشدهم عناية بالرواية، رأس طلبة العلم بمراكش ونال بخدمة السلطان دنيا عريضة، وله تصانيف، منها (الوهم والإيهام) قال الذهبي عن كتابه السابق: له فوائد تدل على قوة ذكائه وسيلان ذهنه، لكنه تعنت في أماكن، توفي عام (٦٢٨هـ).

النظر[1]، وغيره»[2].

ويستشهد الألباني رحمه الله بموقف عالم آخر من علماء المسلمين المبرزين والذين يفوقون النزوي شهرة ولم تهتدِ إليه النسويات رغم شهرته الفائقة، ولم يراجعن رأيه الذي ذكره في كتاب من أمهات كتبه لا في كتاب مغمور ولا مخطوطة مجهولة، ألا وهو ابن حزم الأندلسي[3] رحمه الله والذي عضد الألباني الرأي السابق بقوله: «وما أحسن ما قال ابن حزم في (المحلى)»[4]: «وأما الفرق بين الحرة والأمة فدين الله واحد، والخلقة والطبيعة واحدة، كل ذلك في الحرائر والإماء سواء، حتى يأتي نص في الفرق بينهما في شيء، فيوقف عنده»[5].

وقال ابن حزم-: «وقد ذهب بعض من وهل في قول الله تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾، إلى أنه إنما أمر الله تعالى بذلك؛ لأن الفساق كانوا يتعرضون للنساء للفسق، فأمر الحرائر بأن يلبسن الجلابيب ليعرف الفساق أنهن حرائر فلا يتعرضوهن»[6].

---

(١) أحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، ص١٥٢-١٥٣.

(٢) جلباب المرأة المسلمة، ص٩٢.

(٣) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد بقرطبة عام (٣٨٤هـ)، وكان والده من كبراء أهل قرطبة، تفقه أولًا للشافعي ثم نفى القياس وآخر بظاهر النص وعموم الكتاب والسنة، وصفه الذهبي بقوله: الإمام الأوحد، البحر، ذو الفنون والمعارف، لكنه ذكر أيضًا أنه صنف في مذهبه وبسط لسانه وقلمه ولم يحسن الأدب في نقد في الأئمة، فهجر جماعة كتبه، من مؤلفاته (حجة الوداع)، توفي عام (٤٥٦هـ).

(٤) جلباب المرأة المسلمة، ص٩٢.

(٥) المحلى، ج٣/ ص٢١٨.

(٦) المرجع السابق، ص٢١٨-٢١٩.

أما ما جاء في تفريق عمر بن الخطاب ﷺ بين الحرة والأمة، فقد أجاب عنه ابن حزم ﷺ بقوله: «لم يخف علينا ما روي عن عمر ﷺ في خلاف هذا وعن غيره لكن لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ»[1].

ويختم الألباني مناقشته السابقة لمسألة التفريق بين الحرة والأمة في الحجاب، وما سرده فيها من أقوال أهل العلم بقول ابن حزم: «ونحن نبرأ من هذا التفسير الفاسد الذي هو إما زلة عالم، أو وهلة فاضل عاقل، أو افتراء كاذب فاسق؛ لأن فيه أن الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المسلمين وهذه مصيبة الأبد، وما اختلف اثنان من أهل الإسلام في أن تحريم الزنا بالحرة كتحريمه بالأمة، وأن الحد على الزاني بالحرة كالحد على الزاني بالأمة ولا فرق، وأن تعرض الحرة في التحريم كتعرض الأمة ولا فرق، ولهذا وشبهه وجب ألا يقبل قول أحد بعد رسول الله ﷺ إلا بأن يسنده إليه ﷺ»[2].

وأجاب الألباني عن قول ابن تيمية ﷺ في تفسيره لسورة النور: «والحجاب مختص بالحرائر دون الإماء كما كانت سنة المؤمنين في زمن النبي ﷺ وخلفائه، أن الحرة تحتجب والأمة تبرز»[3]، بأن استشهاد ابن تيمية بالسنة غريب ووجه الغرابة أن ورود السنة زمن النبي ﷺ بهذا يعني أنه عليه الصلاة والسلام أقرّ ذلك الفعل، وهذا دليل على تخصيص قوله تعالى ﴿وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ بالحرائر، ويرى الألباني أن ذلك لم يرد عنه ﷺ فضلًا عن أن يصح

---

(١) المحلى، ج٣/ ص٢٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٩٣-٩٤.

(٣) مجموع الفتاوى مج٩، كتاب التفسير، ج٢/ ص١٧٦.

وغاية ما جاء في هذا حديث أنس ﷺ، وقد بيّن الألباني ما فيه[1].

وليس في استدعائنا للقول الذي ذكره الألباني ورجّحه والنقول التي أثبتناها عن الفقهاء القائلين بهذا القول إرادة ترجيح لقول على قول أو هدر للخلاف الفقهي المشهور في المسألة، كما لا نقصد بإيراده إسقاط القول بالتفريق بين الحرة والأمة وإدانة القائلين به من الفقهاء -إذ ليس الترجيح الفقهي ولا الجدل التفاضلي هدفًا لهذه الدراسة- بل كشف المنهجية النسوية وانتقائيتها وعرضها القول بالتفريق وكأنه قول توافق عليه الفقهاء، وتجاهلها للقول الآخر بعدم التفريق رغم شهرته وثبوته في المدونات الفقهية وقوة مستنداته وسياقاته النقدية.

كما أن التمييز الطبقي ليس مرادًا من قبل القائلين بالتفريق كذلك، وحتى ما قاله ابن تيمية في وجوب الحجاب على الحرة دون الأمة لم يكن مبناه على التفريق الطبقي كما فسرته النسويات، ولم يكن تمييزًا خاصًا ضد المرأة؛ فقد بيَّن ﷺ في موضع آخر من كتبه الحكمة من استثناء الإماء من الحجاب وذكر نظائر هذا الاستثناء في الشريعة، كما بيَّن أن استثناء القواعد من النساء من الحجاب له نظائره كذلك، مما يُظهر انتقائية رجاء بن سلامة فيما قالته عن استثناء القواعد من النساء من الحجاب بأنه إخراج لهن من دائرة المتعة والعلاقات الجنسية باعتبار التقدم في العمر عامل نقص في النساء، وهي انتقائية تتجاهل الحكمة والتسوية حتى في الاستثناء؛ فاستثناء القواعد من النساء من الأمر بالاحتجاب -بحسب رأي ابن تيمية- يقابله استثناء غير أولي الإربة وإخراجهم من دائرة الرجال الذين يجب احتجاب

(١) جلباب المرأة المسلمة، ص٩٦.

النساء عنهم، والسبب في الفئتين المستثنيتين واحد وهو انعدام الشهوة، ثم وللحكمة ذاتها (دفع الأذى وصيانة الأعراض من عواقب استثارة الشهوة) يجري الاستثناء على الإماء الفاتنات فيستثنين بالمثل من عدم الأمر بالحجاب فيحتجبن، وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله تعالى: «وليس في الكتاب والسنة إباحة النظر إلى عامة الإماء، ولا ترك احتجابهن وإبداء زينتهن، ولكن القرآن لم يأمرهن بما أمر الحرائر، والسنة فرقت بالفعل بينهن وبين الحرائر، ولم تفرق بينهن وبين الحرائر بلفظ عام، بل كانت عادة المؤمنين أن تحتجب منهم الحرائر دون الإماء، واستثنى القرآن من النساء الحرائر القواعد، فلم يجعل عليهن احتجابًا، واستثنى بعض الرجال وهم غير أولي الإربة، فلم يمنع من إبداء الزينة الخفية لهم لانعدام الشهوة في هؤلاء وهؤلاء، فأن يستثني بعض الإماء أولى وأحرى، وهن من كانت الشهوة والفتنة حاصلة بترك احتجابها وإبداء زينتها . . . فالخطاب خرج عامًا على العادة، فما خرج به عن العادة خرج به عن نظائره، فإذا كان في ظهور الأمة والنظر إليها فتنة وجب المنع من ذلك كما لو كانت في غير ذلك»[1].

ثالثًا: البعد السياسي للحجاب:

تنطلق الرؤية النسوية للحجاب من منطلق جندري (جنوسي) يفيد بأنه قد تمَّ منذ زمنٍ بعيدٍ ضاربٍ في القدم تقسيم الفضاءات إلى فضاءين: فضاء عام يختص به الرجل ويعمل على إدارة شؤونه وتدبيرها، وفضاء خاص: تُحبس فيه المرأة وتُقصى عن الحياة العامة.

---

(١) حجاب المرأة المسلمة ولباسها في الصلاة، ص١٩-٢٠.

والحجاب وفقًا للرؤية النسوية مظهرٌ من مظاهر الإقصاء السياسي، والإقصاء السياسي سببٌ في تشريعه منذ عصور بعيدة، وفي هذا تقول إحدى النسويات: «الحجاب تواجد منذ القدم وعرف منذ الحضارة اليونانية على عهد أرسطو وأفلاطون حيث عمل الفكر الذكوري آنئذ على تقسيم الوظائف ما بين الجنسين انطلاقًا من الفروق الطبيعية بمفردها، فارتبطت المرأة بالمهام البيتية داخل المجال الخاص (البيت)، واستفرد الرجل بحياة (الحاضرة) التي تتضمن السياسة وتدبير الحياة العامة بكل تشابكاتها. كما أن كلًا من الديانتين اليهودية والمسيحية سبق أن وظفتا مسألة الحجاب لفرض انسحاب اجتماعي للمرأة من حلبة الحياة العامة . . . علمًا أن العديد من المنظرين الإسلاميين المتنورين أمثال جمال البنا، وعبدالله القصيمي[1] وآخرين لا يرون الحجاب بوصفه فريضة شرعية»[2].

أما فاطمة المرنيسي فقد أفردت مساحة واسعة في أحد أبرز كتبها للحديث عن البعد السياسي في تشريع الحجاب، ورتبته بوصفه نتيجة لإخفاقه -عليه الصلاة والسلام- في تحقيق مشروعه الاجتماعي الساعي لتحقيق المساواة بين الجنسين، فتقول: «وأود هنا أن أشير إلى أن النبي، وفي

(١) مفكر سعودي ولد في خب الحلوة بنجد عام (١٩٠٧م)، وواصل تعليمه في أماكن متفرقة آخرها القاهرة، إذ درس في الأزهر أربع سنين فُصل بعدها من الجامعة بسبب دفاعه عن السلفية في أحد كتبه، لكنه عاد وألف كتبًا مضادة لنهجه الأول أشهرها كتاب (هذي هي الأغلال)، والذي أثار جدلًا واسعًا وصِف مؤلفه على إثره بالإلحاد، توفي عام (١٩٩٦م).

(٢) قراءة في الدلالات الاجتماعية والثقافية لظاهرة الحجاب- لعائشة التاج، مقالة نشرت في كتاب (الحجاب)، ص٩٧- ٩٨، بتصرف يسير.

السنوات التي تهمنا، السنة (٣): (هزيمة أحد) وبداية السنة (٨): (فتح مكة)، لم يستطع أن يحقق المساواة بين الجنسين، لأنه رفض انتقاص الجنس ورفض إخفاءه، واعتباره هامشيًا وثانويًا، كان النبي ﷺ لين العريكة، وقد أخفق مشروعه لأنه رفض دائمًا أن يفصل حياته الخاصة عن حياته العامة، لم يدرك الجنس والسياسة إلا مرتبطين صميميًا، كان يمضي للصلاة وهو خارج مباشرة من منزل عائشة، من الباب الصغير الذي يصله بالجامع، لقد استمر رغم نصائح عمر بالذهاب إلى الحرب مصحوبًا بواحدة من نسائه، اللواتي اعتدن التدخل مباشرة في الشؤون العامة، يستعلمن ويستخبرن بحرية عما يجري حولهم، ويصف الطبري[1] مشهدًا يظهر فيه عمر غاضبًا لرؤية عائشة تتجول في الجبهة على جوانب الخنادق، ويصرخ فيها عمر: (ما الذي جاء بكِ إلى هنا؟، لعمري إن جرأتك تقترب من الوقاحة وإذا وقعنا في كارثة؟ وإذا وجِد -أي النبي ﷺ- فشِل وأُسِر»)[2].

وتُلقي فاطمة المرنيسي الضوء على حادثة سياسية كانت سببًا من أسباب نزول آية الحجاب؛ ذلك أن نساء النبي ﷺ -برأيها- لم يعتبرن المسائل الحربية أو السياسية غريبة عنهن، حتى أن قضية تحرير أسرى الحرب وهي قضية سياسية بحتة كانت تعنيهن جميعًا كالمسائل المنزلية. وفي هذا تقول المرنيسي: «ففي السنة ذاتها السنة الخامسة للهجرة ودائمًا قبل نزول آية

---

(١) محمد بن جرير، أبو جعفر، ولد عام (٢٢٤هـ)، من أئمة أهل زمانه، قال هنه الذهبي: كان ثقة صادقًا حافظًا، رأسًا في التفسير، إمامًا في الفقه، علامةً في التاريخ، عارفًا بالقرءات واللغة وغير ذلك، توفي عام (٣١٠هـ)، من مؤلفاته (تاريخ الأمم والملوك).

(٢) الحريم السياسي: النبي والنساء، ص١٩٦.

الحجاب، وأثناء الحملة ضد عشيرة اليهود بني قريظة، تدخلت أم سلمة في تحرير سجين سياسي كان قد ربط في بهو الجامع، لم تتخذ قرارًا بالعمل على تركه، لكنها عملت على إعلان رأيها المتعلق به، عملت على إشاعة معلومات بين أولئك الذين يمتلكون سلطة القرار وانتظرت ردة فعلهم، وأن المصدر الذي قرر الحدث تميز بأنه كان (قبل نزول الحجاب)، أخذت أم سلمة على عاتقها بعد أن كانت استطلعت رأي النبي، أن تمضي لإعلام أبي لبابة عن تحريره، لقد تصرفت إذن كما لو كان الأمر يتعلق بقضية كان للنساء فيها إبداء الرأي، فالمنزل لم يكن أرضيتهن الشرعية الوحيدة، ويبدو وكأن آية الحجاب جاءت لتفصل عالم النساء عن عالم الرجال، بحيث يناط المنزل بالنساء وأن يمنع عليهن الوصول إلى المحيط العام، وهذا ما كان الوضع فيه مختلفًا فيما سبق، وبشكل آخر سوف تكون مؤسسة الحجاب غير مفيدة إلا حيث يكون الجنسان منفصلين، والنساء مبعدات عن الحياة العامة»[1].

ولم تكن آية الحجاب وحدها ما يمثل تراجعًا عن مبدأ المساواة الذي تم التخلي عنه لصالح الهيمنة الذكورية برأي فاطمة المرنيسي، كما لم تكن الهيمنة الذكورية على الأرض وحدها ما يقف ضد المطالب النسائية العادلة، بل أبدت التشريعات السماوية الأخرى تحيزًا صريحًا ضد النساء، تقول المرنيسي: «بعد نجاح أم سلمة والآيات المؤكدة لمساواة النساء وبخاصة الحق في الإرث، كانت هناك فترة حرجة؛ إذ أتت آيات أخرى أخرت مبدأ مساواة الجنسين وأعادت التأكيد مجددًا على الهيمنة الذكورية، بدون أن

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٦-١٩٧.

تُلغي الأحكام السابقة لمصلحة النساء، وهكذا حصل غموض في النصوص ما زال يستثمر حتى الآن من قبل النخبة المسيطرة، وفي الواقع كان انتصار النساء لمدة قصيرة جدًا: ليس فقط لأن السماء لم تعد ترد على تساؤلاتهن، ولكن لأنهن في كل مرة كن يضفن فيها مطاليب جديدة، كانت تنزل من السماء آيات حازمة ومعاكسة»[١].

مناقشة البعد السياسي للحجاب:

لا يتميز التفسير السياسي للحجاب عن التفسير السياسي للإسلام لدى المستشرقين ومن تبعهم من المفكرين العرب[٢]، فما ذكرته المرنيسي عن موقف أم سلمة ﵂ والذي كان سببًا لتشريع الحجاب وإعادة النساء للفضاء الخاص، وإبعادهن عن الحياة العامة -برأيها- تفسيرٌ على قدر كبير من التكلف ويفتقر للدقة التاريخية، فما قامت به أم سلمة من تحرير لسجين سياسي -كما ذكرت المرنيسي- قبل نزول الحجاب هو مجرد (البشرى)، وهو موقف بريء من الأغراض السياسية، ويحمل معنى إيماني يتصل بإدخال السرور على قلب المسلم بأمر عظيم هو توبة الله ﷻ عليه، وموقف أم سلمة كموقف الصحابة ﵃ حين سارعوا يبشرون كعب بن مالك ﵁ حين نزلت آيات سورة التوبة بتوبة الله على الثلاثة الذين خُلفوا وكان كعبٌ منهم. ولم يصنف أحد موقف الصحابي الذي كان أول من حمل البشرى لكعب ﵁

(١) المرجع السابق، ص١٥٥.

(٢) انظر: التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي- لسلطان عبدالرحمن العميري، ص٣٧، وللاستزادة حول التفسير السياسي للإسلام لدى المستشرقين والمفكرين العرب: راجع: التأويل الحداثي للتراث- لإبراهيم السكران، ص١٧٩-١٩٧.

بالموقف السياسي، وليس من السياسة في شيء، ومثله موقف أم سلمة الذي ذكرته المرنيسي وهو كموقف ذلك الصحابي ولا فرق!

وحتى على فرض كونه موقفًا سياسيًا فلم يكن سببًا لتشريع الحجاب، ولم يحُل الحجاب المضروب بعده دون تدخل المرأة في الشأن العام وفقًا لوجهة النظر النسوية المسيِّسة للواقعة، ومما ينقض هذا الزعم موقف أم هانئ أخت علي بن أبي طالب ﵄ في فتح مكة حين أجارت رجلًا -أو مطلوبًا سياسيًا بحسب تعبير المأخوذين بالتفسير السياسي للإسلام- كان النبيﷺ قد أهدر دمه، فمنعت أم هانئ أخاها عليًا من قتله، وذهبت للنبي ﷺ تخبره بالأمر، وفي هذه الواقعة تقول ﵂: ذهبت إلى رسول الله ﷺ عام الفتح فوجدته يغتسل وفاطمة ابنته تستره، فسلمت عليه فقال: من هذه؟ فقلت: أنا أم هانئ بنت أبي طالب فقال: مرحبًا بأم هانئ. فلما فرغ من غسله قام فصلى ثمان ركعات ملتحفًا في ثوب واحد. فقلت: يا رسول الله زعم ابن أمي عليٌّ أنه قاتل رجلًا أجرته فلان ابن هبيرة. فقال رسول الله ﷺ: **قد أجرنا من أجرتِ يا أم هانئ**)[١].

والمفارقة هنا أن هذه الحادثة وقعت في فتح مكة سنة ثمان من الهجرة أي بعد نزول آية الحجاب بسنوات[٢]، أما المفارقة المنهجية الأخرى فتتجلى فيما ذكرته فاطمة المرنيسي في موضع آخر من كتابها حول عنايتها بدراسة الوقائع التاريخية المختصة بموضوع الدراسة[٣]، ودراسة الوقائع النسائية

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية والموادعة، باب (أمان النساء وجوارهن)، حديث رقم (٣١٧١)، ص٥٢٨.

(٢) انظر: البداية والنهاية-لابن كثير الدمشقي، ج٣/ ص٤٧٩.

(٣) الحريم السياسي، ص١١٢.

بخاصة خلال تلك الفترة هو ما يقتضية المنهج العلمي الذي يفترض أن يأخذ به الباحث للخروج بنتائج دقيقة قبل إطلاق حكم ما، وها هي تقع في نقيض ما تدعو إليه؛ إذ لم يكن بالعسير استقصاء مواقف الصحابيات في أحداث تصنِّف بالسياسية[1]، أي تتصل اتصالًا جوهريًا بموضوع بحثها، وفي واقعة شهيرة كواقعة أم هانئ في حادثة كبرى كحادثة فتح مكة المكرمة.

رابعًا: البعد النفسي للحجاب:

يتمحور البحث النسوي في هذا البعد كما في الأبعاد السابقة حول الجذور التشريعية للحجاب، فترى رجاء بن سلامة أن البعد النفسي «المتعلق بشخصية الرسول وبرغباته ونزواته البشرية»[2] كان سببًا أساسيًا في ضرب الحجاب، لكن البعد النفسي المرتبط بتشريع الحجاب لم يحظ بالاهتمام من قبل الباحثات النسويات البارزات[3].

كما ذكرت أن البعد النفسي المتصل برغبة الرسول ﷺ وبعلاقاته بالنساء لا بالرجال، قد تناوله منصور فهمي منذ بداية القرن العشرين بجرأة وصفتها بالنادرة، فقد تحدث عن (نوبات الغيرة) التي كانت تصيب النبي ﷺ وتحدث عن أثر هذه الغيرة في تشريع الرسول ﷺ للآخرين واستثناء نفسه من التشريع، ومن ذلك تحريمه نساءه على الرجال من بعده في آية الحجاب نفسها[4].

---

(١) انظر: تحرير المرأة في عصر الرسالة- لعبد الحليم أبو شقة، ج٢/ ص٤٢٨.

(٢) بنيان الفحولة، ص٧٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٧٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٧٨.

وذكرت رجاء بن سلامة أنه منذ بضعة سنوات وعلى نحو مختلف بين المحلل النفساني فتحي بن سلامة -مستخدمًا مصطلحات التحليل النفسي- تغيُّر نوعية علاقات الرسول ﷺ بالنساء بعد وفاة خديجة رضي الله عنها[1]، «وتغير (اقتصاده الليبيدي) وانتقاله (من موقع تماهٍ أنثوي ينبني على استقبال الآخر، إلى موقفٍ قضيبي متماش مع المؤسسة السياسية لمدينة الله»[2].

ولا ترى رجاء بن سلامة بين البعدين التاريخي البنيوي الذي يجعل من الحجاب بنية من البنى الأبوية الضاربة في عمق التاريخ البشري -والذي سبقت الإشارة إليه تفصيلًا في البعد الثقافي والبعد الطبقي للحجاب سابقًا- وبين البعد النفسي تعارضًا[3]، «فطبيعة علاقة الرسول بالنساء هي التي جعلته يُذكر بضرورة مراعاة الحجاب، ويلح عليه ويسبغ عليه طابعًا دينيًا»[4].

وإذ لم نتمكن من التوصل لما كتبه فتحي سلامة في هذا الشأن فسنورد ما ذكره منصور فهمي، وجاء فيه: «تسع زوجات شكلن البيت العائلي للرسول، تسع نساء ذوات أعمار مختلفة، ظرف مختلف، وجمال مختلف، والروايات المتلهفة دائمًا في تتبع سيرة النبي حتى في حياته الحميمة زودتنا ببعض التفاصيل عن حياة النسوة التسع داخل بيوتهن . . . أول سمة مميزة في بيت الرسول المتعدد الزوجات كانت عامل الغيرة، غيرة النسوة من بعضهن البعض، وغيرة الزوج محمد عليهن، (قال سعد بن عبادة لو رأيت رجلًا مع

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٧٦- ٧٨.

(٤) المرجع السابق.

امرأتي لضربته بالسيف غير مُصفح. قال ﷺ أتعجبون من غير سعد لأنا أغير منه والله أغير مني)، ومرة أخرى وقبل ظهور الإرادة السماوية بعزل -حجب- النساء فاجأ محمد زوجته عائشة بصحبة رجل شاب، وتقرأ عائشة الغضب في عيني زوجها فتحاول أن تخفف من غضبه قائلة إن الشاب هو أخوها في الرضاعة إلا أن تفسيرها هذا لم يقلل من غضبه: (ورأيت الغضب في وجهه)، وصلت غيرة محمد على زوجاته لدرجة أنه منعهن من الزواج بعد وفاته. وجاءت الآيات القرآنية تمنع زواجهن بعد موت النبي وعلى أثر هذا القانون الصارم اضطرت زوجات محمد الشابات أن يعشن سنين طويلة عيشة تَرَهُّب، ويقال أن محمد ذهب بعيدًا في غيرته بأن طلب من ابن عمه علي أن يقتل القبطي المبعوث من مصر ليكون في خدمة الخليلة ماريا التي عرضها حاكم مصر على النبي، واتهم القبطي بأنه كانت له علاقات جنسية مع ماريا، جارية محمد الجميلة، وسنرى فيما بعد كيف أن غيرة النبي أدت إلى نتائج أسهمت بدورها في انحطاط المرأة المسلمة»[1].

أما فاطمة المرنيسي والتي ترى رجاء بن سلامة أنها لم تُعر البعد النفسي في تشريع الحجاب اهتمامًا، فلم تصرح بذلك كما ذكرت بن سلامة[2]، لكنها ألمحت لأثره وأدرجته مع البعدين الاجتماعي والسياسي معًا في تشريع الحجاب مشيرة لضعف النبي ﷺ إزاء الضغوط المتتالية من مجتمع الصحابة، ومن عمر بن الخطاب على وجه الخصوص، قائلة: «وبالنسبة للنبي الذي كان يتلقى مطاليب الصحابة من الجنسين، هذه المطاليب المتناقضة أحيانًا،

---

(١) أحوال المرأة في الإسلام، ص٣٧-٣٨.

(٢) انظر: بنيان الفحولة، ص٧٦.

والذي كان يعد لإنجاح مشروعه الكبير، وتأتيه موحيات إلهية لتعالج موضوعات معروضة، والذي كان يتأثر بأعمال بعض الصحابة وبخاصة عمر (ممثل التقليد)، كما يتأثر بانعكاسات عميقة وعادات متأصلة، عَلِم أنه من المتوجب وقف تأثيره بالطريقة الأكثر وثوقًا إذن الأقل تناقضًا، فكان عليه تأمين انتصارات حربية، واستعمال تقنية في تركيز طاقات المؤمنين في الحرب الدينية، وإيجاد مكانه كرئيس للجماعة»[1].

كما أن المتأمل في تحليل المرنيسي لنزول (آية الحجاب) يلحظ أثرًا للبعد النفسي المتصل بالنبي ﷺ في تشريع الحجاب، فقد بدأت المرنيسي باستعراض الروايات المذكورة في سبب نزول (آية الحجاب)، فذكرت أنها نزلت بمناسبة احتفال النبي ﷺ بزواجه من زينب بنت جحش رضي الله عنها؛ حيث دعا النبي ﷺ كل الجماعة المسلمة في المدينة وطعموا من وليمة العرس ومضوا إلا ثلاثة أشخاص وصفتهم المرنيسي بالأشخاص (غير المهذبين) لاستمرارهم بالثرثرة دون أن يفكروا بنفاذ صبر الرسول ﷺ، ورغبته بالبقاء لوحده مع عروسه الجديدة[2].

وتشير المرنيسي بوضوح للسرعة (الاستثنائية) التي نزل بها الوحي بالحجاب، وتقابل المرنيسي بين هذه السرعة وبين آيات عديدة وأسباب نزولها، وتقول: «وغالبًا ما يوجد بين اللحظة التي تحل فيها المشكلة واللحظة التي يكشف فيها الوحي فترة من الكمون نوعًا ما، وانتظارًا لوقت يمضي. وعلى ذلك ففي حالة الحجاب فإن السرعة غير المعتادة للوحي لا

---

(١) الحريم السياسي، ص١٩٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١١٠-١١٢.

تتواءم مع الإيقاع النفسي النظامي لعمليات الوحي، وبخاصة مع ما يعرف من خلق النبي ﷺ»[1].

وتتحدث المرنيسي عن أخلاق النبي ﷺ ورويَّته المعهودة في اتخاذ قراراته فتقول: «كان النبي ﷺ مشهورًا بقدرته الفائقة على التحكم بنفسه؛ فلم يكن يتصرف مطلقًا بانفعال، بل كان يأخذ أيامًا برمتها للتفكير حين كانت تعترضه مشكلة، وكان الناس قد اعتادوا على هذه الروية في التفكير. تسجيل المشكلة والتفكير فيها وقتًا طويلًا قبل اتخاذ قرار كان يشكل الملامح لطبعٍ يسمح بالاستمرارية والتواصل مع مجتمع ذي أخلاق عنيفة»[2].

وتقابل المرنيسي بين هذه الصفات لنبي اعتاد تحمل الثقلاء من الناس وهي الصفات المثالية التي ما كان لأحد أن يفرض نفسه بوصفه صاحب سلطة في المجتمع العربي ما لم يتصف بها وتشكل مهارة ذاتية لديه، وهو ما تميز به النبي ﷺ منذ شبابه حتى كان يحكَّم لأجلها في حال النزاع، وتتساءل المرنيسي على ضوء المعهود من صفاته ﷺ: «كيف يمكن إذن أن تُفسر الانطلاقة السريعة لهذه الإغاظة الصغيرة؛ كي تؤدي لاتخاذ قرار على هذه الدرجة من الشدة بالنسبة للحجاب الذي عمل على شطر المكان الإسلامي لاثنين؟»[3].

ويتضح جليًا من كلام المرنيسي أن الحجاب (قرار) من النبيﷺ، وهذا لا يفترق كثيرًا عن رأي منصور فهمي الذي يرى أن النبي ﷺ يُشرع لنفسه

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق، ص١١٢-١١٣.

(٣) المرجع السابق، ١١٣.

ويستثني الآخرين. والجامع بين الرأيين أن الوحي مجرد قرارات نبوية سواء أكانت نتيجة انفعال وغيرة، أو ضغوط نفسية تعرض لها النبي ﷺ في سنة حرجة تزامنت مع ضغوط سياسية دفعته لاتخاذ القرار التشريعي بالحجاب.

وترى آمال قرامي انطلاقًا من منهجها القائم على الدراسات الثقافية أن الشَّعر مثّل في الميثولوجيا القديمة رمز قوة وتحرر، وتغطيته تمثل تعبيرًا عن خشية الجماعة من قوة تأثيره؛ ليصبح الخمار رادعًا ماديًا بدلًا من الوازع العقلي، الأمر الذي ينسحب بدوره على الخمار الإسلامي[1]، وتقول: «وهكذا نتبين أن الخمار جاء تلبية لمطلب ذكوري تمثل في نشدان الاطمئنان والسكينة النفسية حتى لا يكون الرجل ضحية للفتنة»[2].

مناقشة البعد النفسي للحجاب:

لا يمكننا فصل تفسيرات المرنيسي، ورجاء بن سلامة المستندة لمنصور فهمي، وآمال قرامي وكافة من يردون تشريع الحجاب للبعد النفسي، عن منطلقاتها الوضعية بعامة، وعن مقدمة أساسية ومهمة في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية -بخاصة- وهي: (أن الدين ظاهرة اجتماعية)، ولذا فالبحث عن أصول التشريعات لدى هؤلاء جميعًا سيكون في الأرض لا في السماء، وحتى حين تتدخل السماء بحسب ما تذكره المرنيسي يكون الانحياز لصالح الرجال[3].

ومن هنا كان اهتمام هذا البحث بالمنطلقات لا بالمقولات وحدها فلا

---

(١) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٣٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨٩.

(٣) انظر: الحريم السياسي، ص١٥٦، ١٧٥.

يمكن أن نفهم موقف النسويات دون العودة لمنطلقاتهن ووضع هذا الموقف أو ذاك في إطارها العام، وبالعودة إلى المنطلقات المنهجية للمرنيسي نجدها تنقل التحليلات الاستشراقية بلا مساءلة ولا بحث ولا تمحيص، كما نقلت بغيبوبة نقدية تامة (قصة الغرانيق) الموضوعة والمرفوضة من المنظور الإسلامي لطعنها في سلامة الوحي، ولم تُخفِ المرنيسي التي تتوجه بكتاباتها للقارئ الغربي بالأساس مراجعها الاستشراقية التي نقلت عنها استنتاجاتها بل أثبتتها في الهوامش وهي مراجع تصدر عن الرؤية الوضعية ذاتها[1].

أما القول بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان معاديًا للنساء فليس صحيحًا؛ فقد كان رضي الله عنه شديد الغيرة في عامة ما يتصل بتطبيق أحكام الإسلام وليس فيما يتصل بالنساء فحسب، وما كان رضي الله عنه ليأخذ غيره بالشدة في دين الله ويتهاون في حق نفسه، بل أخذها هي أيضًا بالشدة، واشتهر بتقتيره على نفسه حين كان خليفة للمسلمين، كما اشتهر بعدله ووقوفه عند كتاب الله عز وجل ممتثلًا لما ورد فيه. وما كانت غيرته رضي الله عنه تدفعه لظلم امرأة فضلًا عن التعدي على رغبتها الشخصية المشروعة، ومما يشهد لذلك أنه أخبر زوجته عاتكة رضي الله عنها بعدم محبته حضورها للصلاة في المسجد، فقالت له: والله لا أنتهي حتى تنهاني، فلم ينهها ولم يمنعها من الخروج إلى الصلاة، بل تركها تحضر الصلاة مع جماعة النساء في المسجد، وطُعن عمر حين طُعن رضي الله عنه وهي في المسجد، وما كان له رضي الله عنه ولا لغيره أن يفرض على النبي ﷺ أمرًا أو أن

(١) انظر: الحريم السياسي، ص٤٢-٤٣، والعلمانيون والقرآن الكريم-لأحمد الطعان، ص٨٠٥.

يقنعه به فيشرعه النبي ﷺ لأجله، إنما كان ﵁ يستشرف ويشير على النبي ﷺ لا غير، والقول أنه ﵁ أقنع الرسول ﷺ بفرض الحجاب كما ذهبت المرنيسي يتضمن إشارة إلى أن النبي ﷺ كان يكتب القرآن بيده، وحتى لو تم التسليم جدلًا بفرضية المرنيسي حول تأثير عمر ﵁ على النبي ﷺ في تشريع الحجاب، فإقرار المرنيسي بنزول آية قرآنية في ذلك الأمر يعني أنه أصبح إلهيًا، وهنا يظهر مأزق المرنيسي حين تحاول عبثًا مصادمة حكم ثابت بين دفتي كتاب تكفل الله بحفظه إلى يوم القيامة[1].

وتُعلق كاتبة كندية أسلمت أثناء دراسة أكاديمية أعدتها حول الحجاب الإسلامي على دعاوى المرنيسي حول تشريع الحجاب تحت الضغوط التي واجهها النبي ﷺ من قِبل عمر بن الخطاب ﵁، بقولها: «تُعَرِّض المرنيسي نفسها للنقد عندما تقول: إن عمر أقنع النبي بقبول عادة معادية للنساء؛ لأن قولها يعني أن الله لا يريد بالنساء خيرًا عندما يأمرهن بالحجاب، أما المسلمون المؤمنون فيعتقدون أن الله لا يوجهنا ولا يأمرنا إلا بما فيه خيرنا ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، بل إن القرآن يأمر المؤمنين أن يؤمنوا بالكتاب كله ولا يختلفوا في آياته ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦]، والحق أن المرنيسي تستخدم المنهجية الإسلامية من منظور علماني»[2].

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء- للذهبي، ج٢٨/ ص٧٤-٨٧، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري- لابن حجر العسقلاني، ج٢/ ص٤٤٥-٤٤٦، ونظرة الغرب إلى الحجاب- لكاثرين بولوك، ص٢٥٨-٢٥٩.

(٢) نظرة الغرب إلى الحجاب- لكاثرين بولوك، ص٢٥٩، بتصرف يسير جدًا.

وأما منصور فهمي الذي تُحيل عليه رجاء بن سلامة بوصفه أول من تناول بجرأة وشجاعة منقطعة النظير البعد النفسي للحجاب -برأيها-، فينطلق من المنطلق الوضعي الاستشراقي ذاته في كتابه الذي ألفه عن الحجاب تحت إشراف مباشر من أحد المستشرقين اليهود، «وعلى الرغم من وجود أصول شرعية من الكتاب والسنة للحجاب، إلا أن منصور فهمي يحاول أن ينفي هذا، ونجده يرجع الحجاب إلى التقاليد الاجتماعية متأثرًا في ذلك بمنهج أستاذه ليفي بريل[1]، وهو المنهج السوسيولوجي لتحليل الظواهر، والذي يرى أن الدين نفسه ظاهرة اجتماعية»[2]، فمنصور فهمي يرى أن الدين والشريعة ليس لهما علاقة مباشرة في الدعوة إلى الحجاب، أما الأنظمة الملزِمة بالحجاب فهي واقعة تحت تأثير التقاليد[3]، وتفسيره النفسي للحجاب ينبثق من التصور السابق، فما دام الدين ظاهرة اجتماعية فالوحي السماوي ليس إلا خرافة، والحجاب رد فعل متسرع نتج عن موقف انفعالي لم يقاوم صاحبه ضغوط الغيرة كما صرَّح منصور فهمي أو هو قرار شخصي متسرع كما ترى المرنيسي، وهذه تفسيرات باطلة مبنية على أصل باطل بلا شك وهو نفي الوحي والنبوات أو التشكيك فيهما على أحسن حال.

---

(١) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، ولد عام (١٨٧٥م)، كان أستاذًا بجامعة السوربون، وقدم بحوثًا في العقلية البدائية، من مؤلفاته (الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية)، توفي عام (١٩٣٩م).

(٢) المرأة في الفكر العربي الحديث قراءة في معارك عصر التنوير- لأحمد سالم، ص١٠٦-١٠٧.

(٣) انظر: المرجع السابق.

المقاربة السيميائية للحجاب:

تتعاطى المقاربة النسوية للحجاب من هذه الزاوية مع الحجاب بوصفه زيًا من الأزياء الرمزية والمعبرة عن تصورات ذهنية وثقافية[1]؛ إذ يدل هذا الزي -الحجاب- الموصوف بـ(العلامة) على عدة دلالات تبحثها النسويات في مقاربتهن المستمدة لأدواتها المنهجية بصفة رئيسة من طروحات رولان بارت، وبيير بورديو، والدراسات الثقافية التي سبقت الإشارة إليها[2].

وقد تزايدت الكتابات المهتمة بهذه المقاربة، مما حدا بعايدة الجوهري الباحثة في المقاربات المتصلة بالحجاب الإسلامي للإشادة بهذه المقاربة والحث على سلوكها بقولها: «وفي المحصلة نرى أن مقاربات الحجاب تتوزع على مقاربات دينية، مصرة عليه وأخرى نافية له، انطلاقًا من المصدر الديني نفسه، يقابلهما مقاربات مدنية زمنية تتجاوز هذا الجدل إلى نشأته التاريخية الرمزية، وبالتالي إلى تحميل البشر مسؤولية استمراره وانتشاره، ونحن نثمن من جهتنا الجهود البحثية التي تنقل الجدل حول الحجاب من الحقل الديني، حقل الديانات التوحيدية، إلى الحقل الأنثربولوجي والزمني أو الوثني الذي يدرجه ضمن دلالات الأزياء الرمزية عمومًا، والمعبرة عن تصورات ذهنية وثقافية . . . علمًا أننا نعتبر أن التشديد على منابت الحجاب الزمنية يصب في خانة التركيز على رمزيته ووظائفيته الاجتماعية البحتة،

---

(١) انظر: رمزية الحجاب- لعايدة الجوهري، ص١٢١، والاختلاف في الثقافة العربية، ص٣٨٨، وبنيان الفحولة- لرجاء بن سلامة، ص٨٣، والجسد الأنثوي والعلامة: قراءة فيما وراء الحُجُب- لآمال قرامي، مقالة نشرت في كتاب (الحجاب)، ص٦٨.

(٢) راجع: الفصل الأول من هذا البحث.

وعلى إقفال باب الجدل حول أحقيته الدينية أو على العكس لا أحقيته»[1].

ومن أبرز القراءات النسوية للحجاب بوصفه (علامة) محملة بدلالات سلبية بحتة ما يلي:

الحجاب علامة السلطة والشرف والوجاهة:

تُجرِّد الباحثات النسويات المهتمات بهذا الجانب -كما أشرنا- الحجاب من مقاصده التشريعية في الإسلام، بقراءتها قراءة تدينها وتُحيلها لمثالب بدلًا من كونها مناقب، ومفاسد بدلًا من كونها مصالح، وقد سبق وأن جرَّدت النسويات الحجاب من شموليته حين قصرنه على زمن التشريع، أو جرَّدنه من السمة الدينية بالكلية ونسبنه لثقافات وثنية. وما دامت تلك الثقافات قد أوجدت الحجاب للتمييز الطبقي في المجتمع عبر تقسيمه لطبقتين: طبقة عليا، وطبقة دنيا، ولكل طبقة منهما من الأحكام والحقوق ما ليس للأخرى، فالحجاب إذًا «علامة انتماء طبقي»[2]، هذا ما مثَّله الحجاب في تلك الثقافات، وهذا ما مثله في الإسلام[3].

وهذه الدلالة الطبقية للحجاب جعلت من الحجاب الإسلامي في مرحلة لاحقة علامة من علامات القوة الاقتصادية والوجاهة الاجتماعية والسياسية والذكورية في المجتمع الحضري بصفة خاصة، وبحسب ما توصل إليه بحث آمال قرامي في التراث الإسلامي فقد عكس ابن سيرين[4] هذا المعنى «حين

---

(١) رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات، ص١٢١.

(٢) بنيان الفحولة، ص٨٣.

(٣) راجع البعد الطبقي للحجاب في مطلع هذا الفصل من الكتاب.

(٤) محمد بن سيرين، أبو بكر، مولى أنس بن مالك الأنصاري، ولد لسنتين بقيتا من =

ذهب إلى أن (خمار المرأة: زوجها وسترها ورئيسها، وسعته سعة حاله، وصفائه، وكثرة ماله، وبياضه دينه وجاهه) فالرجل حينئذ هو المستفيد من وراء حجب المرأة لكونها رمز شرفه وعزته»[1].

وتتقصى آمال قرامي الدلالات السيميائية لنوع آخر من أغطية الرأس في المجتمع الإسلامي في عصر دولة المماليك في مصر والشام، مفرِّقة بين الدلالات الرمزية السلبية للحجاب، والدلالات الرمزية الإيجابية لتلك الأغطية الخاصة بالرجال، ألا وهي العمائم، والتي أقبلت النساء على ارتدائها في ذلك العصر حتى نادى الولاة بمنعهن[2]، فتربط قرامي بين ثلاثة أمور: (الدلالة الرمزية للعمامة، ومنع الفقهاء النساء من ارتدائها، والنظرة الاجتماعية للمرأة)، فتقول: «ولما كانت العمامة ترمز إلى شرف صاحبها وعلو منزلته وجماله وهيبته ورفعته، أي سلطته الرمزية، فقد نُهيت المرأة عن وضعها نظرًا إلى أنها لا تختص بالكمال ولا يُعقل أن تكون حاملة تلك الشارات ولا دالة على تلك الرموز، ونذهب إلى أن النهي عن لبس العمائم يتنزل ضمن ثنائية الرفع والخفض، فالرجل يحتل منزلة الرفعة ولذلك كانت العمامة وسيلة من وسائل التنبيه إلى منزلته، بخلاف المرأة التي لم تضاهه في علو المكانة»[3].

وهنا تظهر مفارقة القراءة النسوية لغطاءي رأس، الأول: أنثوي: يرمز

= خلافة عمر، من كبار التابعين، عالم في الفرائض والقضاء، والحساب، وتعبير الرؤى، وصفه الذهبي بأنه صاحب زهد وورع ودعابة، توفي سنة (١١٠هـ).

(١) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص٣٨٦-٣٨٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٩٢.

(٣) المرجع السابق، ص٣٩٣.

للشرف والسلطة والعزة لكنه لا يطبع صاحبته بهذه الرمزية بل يمنحها للذكر، والآخر: ذكوري: يرمز لشرف الذكر وسلطته وعزته أيضًا!

الحجاب علامة إثم وتأثيم وبراءة مستحيلة:

ترى النسويات أن حجب جسد المرأة دلالة على تأثيمها بما لم تجترح وما لا يمكنها البراءة منه مطلقًا ألا وهو أنوثتها، فتقول رجاء بن سلامة: «الأنثى في ثقافة الحجب والتأثم المنتشرة تولد آثمة، وعليها أن تثبت يوميًا براءتها، والخمار هو علامة الإثم.ودليل البراءة المستحيل»[1].

ولا تنتقد الرؤية النسوية المناهضة للحجاب، الحجاب الفضائي أو الفصل بين الجنسين فقط، بل تمتد انتقاداتها للنوع الآخر منه وهو الحجاب الجسدي أو (الثوبي) كما تسميه رجاء بن سلامة، فهذا النوع من الحجاب الذي تتلفع به صاحبته وحدها لا يصِمها هي فقط بالإثم والتأثم، بل يتعداها ليترك آثاره على كل ما حولها، تقول رجاء بن سلامة: «الحجاب بمعنى الثوب المسدل على المرأة، وهو ثوب لا يعوقها كثيرًا عن العمل والخروج. إلا أنه تجسيد لمنطق التأثم الذي يظل باسطًا ظلاله على جسدها وعلى المدينة»[2].

ومشكلة الحجاب -من وجهة النظر النسوية- أنه لا يبقى في دائرته الإقليمية الضيقة بل يمتد ويتعولم، ورغم سقوط الحجاب بالمعنى الفضائي المؤسسي، وتحرر النساء من عزلتهن البيتية مما جعل عدد العاملات يتزايد

---

(١) أهلية المرأة للمشاركة السياسية في الخطابات الدينية المعاصرة- لرجاء بن سلامة، ورقة نشرت في كتاب النساء في الخطاب العربي المعاصر، ص١١٤.

(٢) المرجع السابق.

وعدد المتعلمات يتضاعف، فقد تأكد مفهوم الحجاب بمعنى الغطاء، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «لم تنجح الدعوات التي ظهرت في الثمانينات مطالبة بعودة المرأة إلى البيت، ولكن نجحت إلى حدٍ ما الدعوات الملحة إلى الخمار، وظهرت مركبات لباسية تسمى باللباس الشرعي أو الزي الإسلامي، وهي تنقسم في رأينا إلى قسمين أساسيين:

الأول: الحُجُب التي تغطي كل جسد المرأة، وهي في الغالب امتداد لأثواب تقليدية هي النقاب أو البرقع أو العباءات الفضفاضة السوداء كما في مدن الخليج، وهذه الحُجُب الكاملة هي التي يدعو إليها الوهابيون السعوديون والداعية الباكستاني أبو الأعلى المودودي[1] والكثير من مواقع الانترنت.

الثاني: ما يسمى بالخمار وهو غطاء للرأس والنحر دون الوجه يُسدل على ثوب فضفاض، وهو الذي يحظى بتأييد شيوخ الإفتاء من السلفيين والسلفيين الجدد. فهم يدعون عمومًا إلى تغطية كامل جسد المرأة باستثناء الوجه والكفين، شريطة أن يكون الوجه بلا زينة. والخمار مختلف في الشكل واللون وطريقة الاستعمال والوظيفة عن الحجب التقليدية التي انحسر نطاق استعمالها مثل (السفساري والحايك في تونس، والملاية في الجزائر)، والخمار والنقاب والبرقع حُجُب (معولمة) عابرة للقارات والأقطار موحدة بين المسلمات في شتى البلدان»[2].

---

(١) أبو الأعلى بن أحمد بن حسن المودودي، داعية إسلامي، ولد في أورنك أباد الدكن في الهند عام (١٩٠٣م) لأسرة متدينة وتعلم اللغة العربية والفارسية والفقه والحديث، عمل صحفيًا وأسس الحركة الإسلامية، وانتقل إلى لاهور بعد تأسيس دولة الباكستان، توفي عام (١٩٧٩م) من مؤلفاته (الجهاد في الإسلام).

(٢) نقد الثوابت، ص٣٦-٣٧، بتصرف يسير.

الحجاب علامة انتماء لتيار الإسلام السياسي:

يحمل الحجاب في نظر النسويات دلالة سياسية، تُبيِّن حجم وجود وانتشار تيارات الإسلام السياسي في المجتمع، ومع أن اللحية أيضًا علامة إسلامية تشير للأمر ذاته إلا أن النسويات ينتقدن عدم التشديد عليها بمقابل حجاب النساء؛ إذ لم تحتدم بسببها معارك ثقافية كما حدث مع الحجاب، وبقياس عجيب لغطاء رأس الرجل على حجاب المرأة تقول رجاء بن سلامة: «الحجاب علامة انتماء إلى تيار الإسلام السياسي ... والتشديد على الحجاب لا يضاهيه مع ذلك التشديد على اللحية، ولم تتحول اللحية إلى رهان سياسي مثلما هو الخمار اليوم، وخاصة في فرنسا، كما لم تتحول تعرية الرجال لرؤوسهم إلى معركة شبيهة بمعركة السفور»[(١)].

وتنتقد فريدة النقاش عدم وعي النساء أنفسهن بالطابع الاستغلالي للدعوة للحجاب من قبل التيارات الإسلامية المتبنية لرؤية دونية للمرأة، بقولها: «ملايين النساء اللاتي يندفعن بوعي أو بدون وعي إلى ارتداء الحجاب الذي يتجاوز في هذه الحالة كونه زيًا بين أزياء، وليصبح (شاءت النساء أم أبين) رمزًا سياسيًا متحركًا لهذه القوى، بل إن انجذاب النساء إلى هذا المشروع السياسي ليس مجرد ارتداء الحجاب، بل هو يؤدي إلى تبني المرأة ذاتها لصورة عن ذاتها تستجيب للأسس العامة لهذا المشروع الذي تنهض تصوراته للمجتمع الفاضل والمنشود على تراتبية طبقية ونوعية صارمة، تضع المرأة في مكانة أدنى منسوبة دائمًا إلى رجل، أب أو زوج أو شقيق أو ابن، محرومة من المواطنة مسجونة في صورة الأنثى التي لا ترقى إلى مستوى

---

(١) بنيان الفحولة، ص٩٣-٩٤.

الإنسان بحكم ما لجسدها من وظائف مختلفة»[1].

أما إقبال الغربي فترى الحجاب علامة سياسية تشير لإصابة الجسد الأنثوي بالجدب عبر التحكم به، مما يؤدي لانحرافات كلية تنتج عن الكبت الذي ينفجر في صورة عدوانية لدى أفراد المجتمع فينتج الأذى بمعناه الأوسع والذي يطال المجتمع بعامة، أي أن الحجاب يؤول إلى الإرهاب أي إلى عكس ما شُرع لأجله وهو دفع الأذى عن المحجبة، فالحجاب -برأيها-: «يبلور جملة من المقتضيات المفروضة على المرأة المسلمة، وهي: الاستقالة، والتخلي عن كونها فكرًا حرًا في جسدٍ أصبحت تتحكم فيه، وعندما تصل آليات المراقبة والمعاقبة المعممة إلى اقتحام الحياة اليومية والحميمية لمحاصرة وتجديب الجسد والرغبة والحس الجمالي، وبعبارة وجيزة ما جُبل عليه الإنسان من استعداد فطري للتمتع بالحياة فكل الانحرافات الكليانية تغدو ممكنة ... هذا البؤس الجنسي الذي نشاهد تجلياته من خلال عودة المكبوت في شكل تدفقات عدوانية أو هوس ديني»[2].

الحجاب علامة جندرية تشير للفوارق الاجتماعية بين الرجل والمرأة:

لا تقف دلالات الحجاب من وجهة النظر النسوية عند حدود الدلالة السياسية والإيديولوجية بل تتعداها لدلالة اجتماعية تشير وتبرز وتنظم وتؤكد

---

(١) حدائق النساء، ص٥.

(٢) تأملات جديدة حول الحجاب، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن على الشبكة، على الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 94385.

الفوارق بين الرجل المرأة، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «الحجاب أو الخمار أو ما أصبح يسمى بالزي الإسلامي، هو عملية وسم جندري للأجساد، أكثر منه عملية وسم أيديولوجي. فالزي الإسلامي محاولة لإعادة تنظيم الفوارق بين الرجال والنساء بإحياء المنع الذي يشطب جسد المرأة. إنه محاولة كذلك لإخلاء الفضاء العام من الرغبة، ولكنها محاولة تؤول إلى الفشل ولا بد، وعلى نحو بائس: فانتشار الحجاب يبسط ظلال عالم الحريم على المدينة الحاضرة، واختزال المرأة في كونها أنثى تتبرج يحولانها إلى مواطنة من نوع خاص، لا تتحرك ولا تسعى إلا بما تسمح به آلة التأثيم والتأثم المكبِلة»[1].

وفي موضع آخر من كتاباتها المناهضة للحجاب تورد رجاء بن سلامة الفوارق التي يعمل الحجاب على تكريسها بين الرجل والمرأة، مستعينة بقراءة تفكيكية تؤكد نتائج قراءتها السيميائية للحجاب بقولها: «هذه الحجب تكرس تبعًا لذلك قسمة قديمة دعمت السلطة الفحولية: فالرجل عاقل والمرأة جميلة. ولعلنا نحتاج اليوم إلى استلهام تجربة جاك دريدا في تفكيك (مركزية -اللوغوس -القضيب)، أي في اعتبار آليات التفكير الميتافيزيقي في الوقت نفسه آليات إقصاء للمختلف ودعم لسيطرة الرجل على المرأة. فقول مؤلف كتاب الأُمة والأسرة: (عقل المرأة في جمالها وجمال الرجل في عقله) ينبني على وجهة نظر فحولية، ولكنه ينبني في الوقت نفسه على ثنائية ميتافيزيقية قديمة متجددة هي ثنائية المعقول/ المحسوس، بحيث يكون الرجل (معقولًا)

---

(١) إفراط الجندر- لرجاء بن سلامة، بحث منشور في كتاب مفاهيم عالمية التذكير والتأنيث (الجندر)، سلسلة تشرف عليها نادية التازي، ص٤٠.

بالأحرى وتكون المرأة جسدًا محسوسًا بالأحرى. وإزاء هذا المنطق الذي يلغي الكائن العاقل في المرأة ويلغي الكائن الجميل في الرجل، يجب أن نحول وجهة النظر، فنذكر بأن الجسد الرجولي ليس بأقل جمالًا أو فتنة من الجسد النسائي، والمرأة ليست بأقل عقلًا من الرجل، والحجاب يمكن أن يعتبر تأكيدًا للثنائيات التي تحكم العالم وتبرز الفوارق والمرتبيات»[١].

وتؤكد رجاء بن سلامة عدم إمكانية النظر للحجاب بمعزل عن اللحية، فكلاهما محدددات جندرية: «فاللحية تعد محددًا للذكورة له علاقة ما بمبدأ القوامة؛ لأن من الآراء التفسيرية ما يجعل اللحية سببًا من أسباب قوامة الرجال على النساء ولذلك يكره نتفها»[٢].

كما تفسر انتشار الحجاب واللحى -ضمن موجة العودة للتدين- بوصفه تعبيرًا صامتًا عن مشروع مجتمعي يمثل ردة فعل على امِّحاء الفواصل بين النوعين الاجتماعيين وتحرر الأجساد النسائية من حُجُبها[٣].

وبناءً على هذا التفسير ترى رجاء بن سلامة أن «وظيفة الخمار التمييزية قد تغيرت من التمييز بين الحرائر والإماء، إلى التمييز بين النساء والرجال في عصر أخذت فيه الفوارق الجندرية تضطرب وتمَّحي»[٤].

الحجاب علامة ملكية الرجل للمرأة:

رغم التغير الذي لحِق بأسلوب ارتداء الحجاب، وشيوع الاختلاط بين

---

(١) نقد الثوابت، ص٣٨-٣٩، بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

الجنسين في عدد من البلاد الإسلامية إبان الاستعمار، وبروز الدولة المدنية الحديثة، إلا أن الحجاب بمختلف صوره لا يمكن أن يتخلص في الرؤية النسوية من كونه علامة حُبلى بالدلالات، ومنها ملكية الرجل للمرأة واستحواذه عليها، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «ولكي نكون متفائلين، يمكن أن نقول: إن التحديث الاجتماعي، ومعركة السفور الفكرية قد آتيا أكلهما تقريبًا: وهو الخروج من الحجاب، والتخلص من الحجب التقليدية (الحائك، والسَفساري، والعباءة في بعض بلدان الخليج). أحرزت النساء انتصارًا جزئيًا على العورة: لم يعد الجسد كله عورة بما في ذلك الوجه أو أحيانًا الكفان، أصبح كل الجسد عورة باستثناء الوجه والكفين. فحجاب اليوم ليس تكرارًا محضًا لحجاب الأمس. إلا أنه مع ذلك تكرار للمنع المضروب على جسد المرأة وتذكير بالأنثى القديمة المتهمة بالفتنة، المملوكة للرجل والمطالبة بتنمية شرفه»[1].

وحجاب المرأة ولو كان بملء إرادتها، وعلى خلاف هوى وليّها أبا كان أم زوجًا أم غيره -أي كان احتجابًا لا حجبًا- يسلب كرامتها ويجعلها بمنزلة الشيء المملوك من وجهة النظر النسوية، والتي تحضر فيها تحليلات بورديو المتعلقة بالرأسمال الرمزي، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «إن المرأة في مجتمع الحجاب ليست ذات كرامة، أي ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة لتنمية رأسمال الرجل المادي والرمزي. لقد اعتبر قاسم أمين سجن المرأة في البيت نوعًا من (الاستعباد)، ولكن ما ذكره عن دلالة الحجاب الفضائي على ملكية الرجل للمرأة ينطبق حسب رأينا على الحجابين الفضائي

---

(١) بنيان الفحولة، ص٩٢.

والجسدي: (الحجاب هو عنوان لذلك الملك القديم وأثر من آثار تلك الأخلاق المتوحشة التي عاشت بها الإنسانية أجيالًا قبل أن تهتدي إلى إدراك أن الذات البشرية لا يجوز أن تكون محلًا للتملك لمجرد أنها أنثى»)[1].

الحجاب علامة هيمنة ذكورية:

لا يمثل الحجاب في الرؤية النسوية مجرد علامة على الهوية الإسلامية، والجدل الدائر حول الحجاب في الدول الإسلامية والغرب بين الإسلاميين والعلمانيين حول الحجاب، يشير لدلالة أخرى من دلالات الحجاب، فهو«يدل على الهيمنة الذكورية، وعلى أن هذه الهيمنة تُجرد المرأة من ذاتها وتُجعل دائمًا رمزًا ومجالًا لمعركة من المعارك: معركة الهوية، والأمة والوطن، والشريعة والإسلام»[2].

وهذه الهيمنة الذكورية ليست طارئة على الإسلام بل هي أصيلة ومتجذرة فيه كتجذرها في الأديان الأخرى، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «توجد في صلب المؤسسة الإسلامية الرمزية تركيبة فحولية ثيولوجية سياسية لا يمكن أن ننكرها وأن نتجاهلها رافعين شعار الإسلام كرم المرأة، كما لا يمكن أن ننكر وجودها في الأديان السماوية الأخرى في صياغاتها القديمة ...»[3].

وهنا تنتقل المقاربة النسوية من التحليل السيميائي للتحليل الرمزي وفقًا لما جاء به بورديو، ليس لأن التحليل السيميائي فقد جدواه، بل لحشد كل ما أمكن حشده من أدوات التحليل للنيل من الحجاب، وهذا ما تذكره رجاء بن

---

(١) المرجع السابق، ص٨٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٣-٩٤.

(٣) نقد الثوابت، ص٤٣.

سلامة بقولها: «لنحذر من التأويل السيمولوجي لأنه غير كاف وحده؛ ولأن العلامة الظاهرة ليست ظاهرة سطحية بل طريقة في الوجود. فهذا النظام الأبوي يحرص على حجب الحرائر دون الإماء لا لمجرد التمييز بينهن، بل لأن الحرائر يدخلن في إطار المبادلات الزوجية الرمزية البضائعية، والإماء يدخلن في إطار المبادلات البضائعية الصرف، الحرائر يخطب أيديهن الرجال ويملكن عصمتهن بدفع مهورهن، والجواري يشترين ويملكن بدفع أثمانهن . . . فالزوجة الحرة ينبغي أن تُحصن وتحجب، ويجب أن تمنع وتراقب بلغتنا اليوم، لأنها تنجب النسل وتساهم في إحاطة زوجها بهالة العرض والشرف، والأمة مملوكة ولكن على نحو بضائعي لا يستوجب رقابة ولا منعًا متشددين، ولذلك اختلفت عورة الأمة وعدتها ومنزلتها عن عورة الحرة وعدتها ومنزلتها»[١].

الحجاب علامة القهر والعنف وتغييب العقل:

تفقد المرأة المحتجبة -في الرؤية النسوية- مالها من منزلة، وعقل، وإرادة، وقدرة على التبصر والاختيار لمجرد ارتدائها الحجاب، إنه العلامة (الصِّمة) التي تسلب المرأة كل ذلك، وتجعلها رهينة تحكم ذكوري يتوسل بالدين لتبرير هيمنته، فبحسب فريدة النقاش: «الحجاب في جانب أساسي منه رمز القهر وتغييب العقل، والتحكم الذكوري باسم الدين»[٢].

---

(١) بنيان الفحولة، ص٨٣-٨٤.

(٢) حدائق النساء، ص٣٩، وانظر: تأملات جديدة حول الحجاب-لإقبال الغربي، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن على الشبكة على الربط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=94385.

وترى رجاء بن سلامة أن العوامل الاجتماعية والسياسية التي تؤدي إلى حجب المرأة مختلفة، والأطراف الذين ينظمون هذا الحجاب متعددون، وتأسف على مظاهر العودة للحجاب والدعوة إليه في بلاد عربية شهدت ميادينها تمزيق الحجاب والثورة عليها في وقت سابق[1]، وتتبع هذه الرؤية بحزمة من التساؤلات تجعل بعضها الحجاب قرينًا للجهل وضعف الوعي فتقول: «هذيان حجب المرأة يملأ المدن العربية. ويمكن أن نتساءل لماذا تتكرر الثورات ويتكرر العود على البدء، لماذا يتواصل اعتبار الحجاب راية للأمة؟، لماذا تبادر النساء في كل مكان إلى وضع أجسادهن في أقفاص ملابس تحد من حركتهن ومن جمالهن؟، هل هي العبودية المختارة؟، هل هو الفراغ السياسي في بلدان يقول عنها تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام (٢٠٠٢م)، إن الناس فيها كانوا الأقل استمتاعًا بالحرية على صعيد العالم في التسعينات الأخيرة؟، هل هو انتشار الأمية حيث يصل عدد الأميين العرب إلى أكثر من ٦٥ مليونًا (ثلثاهم) من النساء؟، هل هي حمى الخوف من ضياع الأديان بعد أن انكشف مخفيَّها ولا مُفكَّرها؟ هل هو وجه ما يسميه فرويد (الإله المظلم) يظل طالبًا المزيد من التضحية دافعًا إلى المزيد من التأثم؟. بين الأحجبة التي أعيدت والأحجبة التي مُزِّقت ما الذي وقع؟، أو ما الذي لم يقع؟»[2].

وترزح المرأة المرتدية للحجاب من وجهة نظر خديجة صبار تحت ضغوط الجماعات المتطرفة بارتدائها للحجاب فهي ترتديه قهرًا لتجنب

---

(١) انظر: نقد الثوابت، ص٤١.

(٢) المرجع السابق، ص٤٢.

الأذى المادي والمعنوي الذي سيطالها من تلك الجماعات وثقافتها المتفشية في المجتمع إن هي خلعت حجابها، فتقول: «والحجاب الذي اعتبره المصلحون في بداية القرن رمزًا للخضوع والقهر، أصبح من رموز العالم الإسلامي، تدعو إليه الجماعات المتطرفة بجميع الوسائل بما في ذلك العنف (الجزائر- السودان- مصر) وأصبح على المرأة أن تحيا من ورائه إن أرادت استعادة كرامتها واحترام الناس لها، وتفادي تكفيرها ووصفها بالمروق، يؤكد أن وضعها ما زال يتحدد بأسباب لا علاقة لها بالدين الذي يُلجأ إليه لكسب معركة أو المحافظة على وضع معين»[١].

وترى رجاء بن سلامة أن الحجاب مكمن من مكامن العنف ولابد من إزالته من قبل الدولة نفسها بمقابل استفحال ظاهرة الحجاب عبر عدة خطوات تمثل سياسة المدنية، وهذه الخطوات التي لا تؤيد نزع حجاب المحجبات بالقوة، تتلخص في التالي:

- السعى إلى أن تنزع المحجبات حجبهن بأنفسهن، كما فعلت مناضلات العشرينات في القرن الماضي فيما عرف بمعركة الحجاب والسفور.

- خلق التراكم الثقافي والتربوي الذي يجعل المرأة تصون جسدها دون حاجة إلى حاجز مادي.

- إكساب الخطوات السابقة لقضية نزع الحجاب شرعية تنطلق من تعرض أصحابها إلى العنف[٢].

---

(١) الإسلام والحجاب، ص٧٨.

(٢) انظر: الحجاب والنقاب وسياسة المدنية- لرجاء بن سلامة، محاضرة ألقيت في =

وهذا العنف الملتبس بالحجاب -برأي رجاء بن سلامة- لا يحيط بالمحجبة وحدها أي لا يبقى في دائرة الذات نفسها، بل يمتد إلى الغير عبر أساليب التفسيق أو الوعظ أو الهداية. وهنا يختلط العام بالخاص ويخرج الحجاب عن كونه خيارًا شخصيًا -وفقًا للرؤية العلمانية- ليهدّد الفضاء العام الذي هو مجال المشترك بين أفراد المجتمع[1]، والسؤال كيف يمكن للمحجبة أن تكون علمانية؟.

ترى رجاء بن سلامة أنه «يمكن للمحجبة أن تكون علمانية إذا رأت في حجابها خيارًا شخصيًا ولم تنتهج منهج الوصاية على الآخرين لتفرض نموذج الحجاب»[2].

وقابلية الحجاب إلى أن يستفحل ويتوسع يثير الانتباه إلى العنف المرتبط بخيار الحجاب نفسه، الأمر الذي يوجب تدخل الدولة، تقول رجاء بن سلامة: «من مظاهر العنف الملتبسة بالحجاب أن انتشاره قد يهدد الحق في عدم التحجب والحق في نزع الحجاب، كما نراه من خلال أمثلة كثيرة قريبة منا. فالحجاب قد يتحول إلى فريضة لا تفرضها الدولة، كما في بعض البلدان، بل يفرضها المجتمع»[3].

ويحتل النقاب درجة عالية من درجات العنف الملتبس بالحجاب، ولذا لا يمكن للمنتقبة أن تكون علمانية أبدًا، وينطبق عليها بصورة خاصة ما ذُكر

= تونس في اليوم العالمي للمرأة ونشر نصها في كتاب (المرأة وحجابها)، سلسلة صادرة عن كراسات الأوان، (ص١٢٢-١٢٥).

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

عن استدعاء تدخل السياسي لحماية المجتمع من أضرار الحجاب التي تمس الذات والجماعة عبر سن القوانين، فالنقاب -كما تقول رجاء بن سلامة-: «إذا لم يقصد منه التحيُّل وإخفاء الهوية فإنه نوع من القتل أو الانتحار الاجتماعيين، ولا يقل خطورة عن القتل أو الانتحار الواقعيين، ويستوجب التدخل لإنقاذ القتيل، لأن جسد الإنسان ليس ملكًا له وحده، ولأن الحياة والحق في الحياة من جهة، ومنع الألم من جهة أخرى من المقاصد الأساسية لسياسة المدنية وللسياسي»[1].

الحجاب علامة على إيديولوجيا متكاملة في نظرتها لجسد المرأة:

لا تفصل المقاربة النسوية الحجاب عن بقية الأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة، وهي بجملتها مما ينتقص من حقوق المرأة وفقًا للرؤية الأممية بل ينافيها، ذلك أن «الحجاب رغم تعدد استعمالاته الفردية وطابعها المفارقي، كثيرًا ما تصحبه ثقافة تكرس أنماطًا علائقية منافية لحقوق المرأة، منها الدعوة إلى تعدد الزوجات، وطاعة المرأة زوجها، وغير ذلك من الأمور المنافية للمساواة والكرامة البشرية»[2].

وتدين الرؤية النسوية الحجاب بوصفه رمزًا لمنظومة فكرية أخلاقية تقوم على ضبط حركة الجسد في الزمان والمكان عبر العديد من الأحكام والفتاوى المقيدة لحرية المرأة وسلوكها[3].

وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «ليس الخمار لباسًا أو زيًا فقط بل

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٢-١٢٥.

(٣) رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، ص١٦٢، بتصرف يسير.

كوكبة من التصرفات والسلوكيات التي يجرها الهوس والتأثم، ورفض المصافحة والاختلاط والخلوة، ورفض الزينة وتأثيم النساء غير المتحجبات واتهامهن بالتبرج والرذيلة»[(١)].

وهنا تستعين المقاربة النسوية أيضًا ببورديو ليقدم لها الأدوات التحليلة اللازمة للحجاب بوصفه ممارسة رمزية تستدمج فيها المرأة الحكم السلبي المسبق ضد المؤنث[(٢)]، فتقول عايدة الجوهري: «يستهدف الحجاب الجسد كوعاء للكينونة، وكشكل للإقامة على الأرض، متسللًا إلى العقل والوجدان، مساهمًا في تشكيل صورة محددة عن الذات، تُستدخل وتُستبطن حتى تصبح إحدى مكونات الشخصية. وباستهدافه شمولية الجسد الأنثوي يعتبر الحجاب كعلامة عن إيديولوجيا متكاملة تتعلق في آن معًا بالنظرة إلى هذا الجسد، وعلاقته بالجسد الآخر، وعلاقتهما معًا بمنظومة أخلاقية معيارية تقوم على تشييء جسد المرأة وتأثيمه وتبرئة الرجل»[(٣)].

الحجاب علامة المنع والشطب الجسدي والاجتماعي والسياسي:

تنتقد النسويات الحجاب بمختلف صوره وأشكاله، وتبلغ المقاربة السيميائية للحجاب مداها في قول رجاء بن سلامة: «ليس الخمار لباسًا للجسد بل شطبٌ للجسد، بحيث أن حاملته تكون حاضرة/ غائبة، ومتاحة/ محرمة»[(٤)]، وهذا الشطب يطال من تحجب جسدها وشعرها وتسفر عن

(١) بنيان الفحولة، ٩٢.

(٢) انظر: الهيمنة الذكورية، ص٥٩-٦٠.

(٣) رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، ص١٨٥.

(٤) بنيان الفحولة، ص٩١.

وجهها، وهي الصيغة التي طار بها فرحًا طلائع العلمانيين العرب فيما سمي بعصر النهضة العربية، لكنها لم تعد كافية، بل لم تعد بريئة من الدلالات السلبية للحجاب في نظر النسويات المعاصرات؛ إذ سقط حاجز الحجاب الفاصل بين الجنسين والمعروف بـ(الحريم)، لكن الحجاب بمعنى الخمار انتشر في كل مكان، مما يعيد النظر في مقولة انتهاء عهد الحريم[1]، وهذه الأجساد المحجبة لديها ما تقوله رغم خفائها، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «أما حاملات الخمار فلهن وجوه تميزهن عن الناس وتجعلهن من الناس، ولكنهن مع ذلك يحملن علامات تدل على المنع، أو على الشطب بكل ما تعنيه هذه الكلمة: المشطوب هو ما ألغي وما بقي قائمًا مع ذلك بإلغائه أو رغم إلغائه. المشطوب مخفي ولكنه ظاهر من حيث هو مخفي، ظاهر باعتباره يجب أن يُخفى. فما دلالات هذا المنع، أو عملية الشطب الاجتماعية والسياسية، وما المشهد المديني الذي ينجر عنه؟، هل ننتقل من عهد المرأة المحجوبة إلى عهد آخر، هو عهد المرأة المشطوبة؟ من الحريم البيتي، إلى الحريم المتنقل؟، أي شعارات غريبة تقولها لنا هذه الأجساد المفرطة الدلالة رغم أنها تحمل معنى إخفائها؟، أي صيغة اجتماعية للعلاقة بين المذكر والمؤنث تريد ترسيخها؟»[2].

أما النقاب فلم يعد وجوده متصورًا ولا مقبولًا؛ إذ يعد النقاب في نظر النسويات انتهاكًا لحق المرأة في أن تملك هوية محددة، وأن تظهر كسائر البشر، لا أن تشابه الجان في تخفيهم[3]، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة:

---

(١) انظر: نقد الثوابت- لرجاء بن سلامة، ص٣٧-٣٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: الحجاب والنقاب وسياسة المدنية- لرجاء بن سلامة، محاضرة ألقيت في =

«أما المنتقبات المتشحات بالعباءات السوداء فإن وضعيتهن أصبحت وجهًا من وجوه اللامعقول يسري في حياتنا اليومية، فلا وجه لهن يميزهن بين الناس، بل لا وجه لهن يجعلهن من الناس، لقد قيل إن كلمة إنسان مشتقة في العربية من الأنس، وهو في أحد أهم معانيه الظهور، ولذلك تُقابل العربية بين الإنس والجن، على اعتبار أن الإنس سموا (إنسا) لأنهم يظهرون، والجن سموا جنا من الجنون وهو الخفاء، فأي منزلة باعثة على الجنون لنساء يكن إنسيات في بيوتهن، ويتحولن إلى أشباح نهارية سوداء، جنيّات ممحوة في الفضاءات العامة؟ لا يملكن الحق في الوجه؟»[1].

وتتقصى المقاربة النسوية مظاهر الشطب الاجتماعي والسياسي للحجاب، وآثاره على الشأن العام، فتنتهي عايدة الجوهري إلى القول: «ببعديه المادي والرمزي، يحجب الحجاب المرأة عن المجال العام، يقصيها عن مواقع التشريع الديني والمدني، وعن الحدث السياسي عمومًا. ولهذه العزلة السياسية آثار سلبية لا على المرأة فحسب، بل على روحية إدارة الشأن العام وصناعة الحرب والسلام، كل ذلك يجري على قاعدة التهاون بقيم أنثوية تتسم بالسلام والرحمة، مقابل أخرى تقوم على العنف والدمار والتعسف، علمًا أن لا التشريعات الدينية ولا المدنية تحول دون إشراك المرأة في سلطة تحكمها ولا طاقات وملكات المرأة نفسها»[2].

= تونس في اليوم العالمي للمرأة ونشر نصها في كتاب (المرأة وحجابها)، ص١٢٢-١٢٥، والاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية-لآمال قرامي، ص٣٨٩.

(١) نقد الثوابت، ص٣٧-٣٨.

(٢) رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، ص١٧٠.

الحجاب علامة جنسانية ترتبط بالفتنة:

ينطلق الحجاب في الرؤية النسوية من مبدأ تأثيم المرأة واتهامها الضمني بعدم مقدرتها على السيطرة على غرائزها، وبقدرتها في الوقت نفسه على إثارة الرجل وإيقاعه في شراك الفتنة[1].

وتقدم فاطمة المرنيسي الأساس النظري لهذه المقاربة، إذ ترى المرنيسي أن النساء في التصور الإسلامي كائنات جنسية تنطوي على تهديد دائم، وقد قامت الهندسة الاجتماعية في الإسلام على أساس تقسيم المكان فللنساء المنزل، وللرجال المجال العام (مجال الدين والسياسة والسلطة وتسيير شؤون الأمة)، وسكان العالم المنزلي تتحدد هويتهم بأعضائهم الجنسية، وليس بواسطة معتقداتهم، وبما أن الرجل له الحق في المجال العام فهويته تتحدد بأمور أخرى بخلاف المرأة[2].

وتشير فاطمة المرنيسي لحث الإسلام المؤمنات على إخفاء زينتهن وراء حجاب، والإعراض عن كل ما يمكن أن يثير الفتنة في سورة النور، وتردفه بقولها: «ما ورد في سورة النور يؤكد النظرية التي تعتبر الفصل بين الجنسين حماية عن الرجل الضعيف العاجز عن التحكم في نفسه أمام المرأة، بحيث يتضح جليًا من خلال إحدى الآيات أنه يمكن للنساء المسنات اللائي فقدن جاذبيتهن أن يتخلصن من الحجاب»[3].

ودلالة الحجاب هنا جنسانية، وهي لا تحصر المرأة في أنوثتها

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٦٥.
(٢) ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ص٣٣-٣٤، ١٥٢.
(٣) المرجع السابق، ص١٥٥-١٥٦.

الجسدية فقط، بل تحول بينها وبين عيش النمط الجنسي الذي تميل إليه بحرية تامة، سواء أكان ميلًا غيريًا نحو الرجل الذكر، أو ميلًا مثليًا نحو المرأة الأنثى، وفي هذا تقول رجاء بن سلامة: «يُذكر هذا الحجب بخطورة جسد المرأة، فهو مصدر إشعاعات دنيوية فاسدة، أي مصدر فتنة، والفتنة هي كل ما يشغل عن الدين، كل ما يفرق بين ثنائي الله والرجل، خليفته الفعلي في الأرض. يشير الحجاب مهما كان شكله إلى ضرورة حجب الجسد الأنثوي قدر المستطاع، ويشير في الوقت نفسه إلى أن المرأة جنس أولًا وقبل كل شيء، قبل أن تكون مواطنًا أو إنسانًا أو شخصًا أو جسدًا يرفض التحدد، أو يبني أنوثته كما يريد، خارج الأنماط الجندرية المحددة سلفًا»[١].

والجدير بالذكر هنا هو اتفاق هذه الرؤية مع رؤية الباحثة الفرنسية روزين لامبان[٢]، في كتابها حول الحجاب، وقد سبق وأن أحالت رجاء بن سلامة نفسها على كتاب لامبان الذي ترجمته رابطة العقلانيين العرب إلى العربية عام (٢٠١٠م)[٣].

ففي فصل بعنوان (نظرة سيكيولوجية: الدلالة الجنسية المنحرفة) -للحجاب- ذكرت روزين لامبان أن سائر الرجال يعرفون ما يختبئ تحت

---

(١) نقد الثوابت، ص٣٨، وانظر: أهلية المرأة للمشاركة السياسية في الخطابات الدينية المعاصرة- لرجاء بن سلامة، ورقة نشرت في كتاب المرأة في الخطاب العربي المعاصر، ص١١٥.

(٢) باحثة في الثياب الدينية. انظر: حجاب المرأة قديمًا وحديثًا: محاولة تفكيك وتحويل الأسئلة: وظائف الحجاب- لرجاء بن سلامة، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن على الشبكة، على الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 29070.

(٣) المرجع السابق.

الحجاب، مشيرة للدراسات النفسية والاجتماعية التي كشفت الجانب الجنسي للحجاب، مما يجعل الحجاب مؤذيًا لسمعة الأديان الآمرة به والتي لا يشغلها سوى الهاجس الجنسي[1].

الحجاب علامة تجنيس وحصْر الفضيلة:

تُشكك النسويات في جدوى تدابير المنظومة الأخلاقية والتشريعية التي اتخذها الإسلام لترسيخ الفضيلة وحماية العفة في المجتمع؛ نظرًا لإلزام المرأة بالحجاب دون الرجل، واعتبارها مصدرًا للفتنة وتحميلها مسؤولية الانحراف السلوكي الجنسي في المجتمع، مع إخلاء مسؤولية الرجل من الانحرافات الصادرة عنه، مما يدل على تخصيص الفضيلة بجنس دون جنس.

وتشرح عايدة الجوهري هذا المعنى بقولها: «تقوم هذه المنظومة الأخلاقية على التباس تجاه رغبات المرأة، فهي شهوانية، فاتنة ومُفتنة وتُسأل عن افتتان الرجل بها، وعن افتتانها به، وهو براء من الافتتان ومحاذيره، وعليها وحدها أن تتخذ التدابير الوقائية للحيلولة دون هذه الفتنة التي لا تتأكد هذه المرة سوى بإشهار عفتها بالحجاب، وبتقديس التقاليد والأعراف التي ترسم لها الوسائل اللازمة للوقاية من الفتنة، من دون إشراكها بالفهم والتفسير وبالقرار . . .»[2].

بينما ترى رجاء بن سلامة أن هذا الحجب يسيء للرجل بقدر ما يسيء للمرأة لافتراضه وجود هشاشة قصوى لدى الرجل مما يتنافى مع مبادئ

(١) انظر: حجاب النساء: عرض تاريخي انطولوجي نفساني، ص٢٣٥-٢٣٦.
(٢) رمزية الحجاب، ص١٨٥.

المسؤولية والكرامة[1]، فتقول: «هنا تتحول النساء إلى آلات لإنتاج الفتنة أو إلى فريسات ممكنة للرجل، ويتحول الرجال إلى كائنات بهيمية يجب أن تمنع، أن تكف أيديها بالأحكام الفقهية لا بالوازع العقلي، والرجال بحسب هذا التصور المهووس بالجنس وبمنعه كائنات مستعدة للإنعاظ وللانقضاض على كل جزء من جسد أنثوي يُرى أو يلمس»[2].

ولا تقف دلالة الحجاب عند تجنيس الفضيلة فقط والتي يجري فيها التفريق والتقسيم بين الأنثى والذكر، بل يمتد التقسيم لداخل الدائرة الأنثوية نفسها؛ إذ يشير الحجاب لحصر الفضيلة في المحجبات دون غيرهن، فيعتبر الحجاب علامة إشهارية دالة على العفة والطاعة والإيمان، بمقابل تجريد السافرة من كافة الفضائل[3].

الحجاب علامة على التأويل الرجعي للشريعة:

يتجاوز الحجاب في القراءة النسوية كل الدلالات المذكورة لدلالة أخرى أبعد بكثير من دلالته الوظيفية المباشرة وفقًا لما تراه إقبال الغربي: «فوراء الحجاب يختفي التأويل الرجعي للشريعة وتتستر بالخصوص قواعد اللامساواة الجوهرانية الثلاث التي تميز هذا التأويل، ألا وهي: عدم المساواة بين الرجل والمرأة، وعدم المساواة بين المسلم وغير المسلم، وعدم المساواة بين الرجل الحر والعبد، وبذلك يصبح الحجاب رسالة دينية

---

(١) انظر: نقد الثوابت، ص٤٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: الجسد الأنثوي والعلامة: قراءة فيما وراء الحُجُب- لآمال قرامي، ورقة نشرت في كتاب (الحجاب)، ص٧٢-٧٣.

تقتضي التأويل والتفسير وتتكشف عن مفاهيم رجعية، ومن تلك المفاهيم: تفوق المسلم على الكافر، واغتيال المفكرين الأحرار باسم الردة، وهضم حقوق المرأة والطفل باسم الشريعة»[1].

وهكذا يتحول الحجاب في نظر إقبال الغربي من خطاب هادف إلى «خطاب رافض، يرفض الذات ويرفض استقلاليتها وحريتها، ويرفض المساواة بين الرجل والمرأة، كما يرفض لائكية الفضاء العمومي ولا يقبل بحقوق الإنسان وبالقيم الديمقراطية»[2].

مناقشة المقاربة السيميائية للحجاب:

لا تنفك القراءات السيميائية العلمانية للحجاب عن الرؤية الحداثوية الناظمة للخطاب النسوي، ومنطلقاته الإجرائية بعامة، فجنسانية الحجاب والفصل بين الجنسين -مثلًا- متجذرة في الخطاب الاستشراقي، بما فيه خطاب النسويات المستشرقات، إضافة إلى أن الحجاب كان يُنظر إليه في الخطاب الاستشراقي وعلى نحو ثابت بوصفه مشكلة، وإلى رفعه بوصفه أهم علامة على الإصلاح والتحديث[3]. وقد تشبعت القراءات السيميائية للحجاب بالرؤى الحداثوية والاستشراقية بكليشيهاتها المشار إليها وعملت على اجترارها وإعادة طرحها، وجاء الطرح معبرًا عنها وعن المركزية الغربية

---

(١) تأملات جديدة حول الحجاب، مقالة نشرت في موقع الحوار المتمدن على الشبكة، على الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 94385.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: استيهامات استعمارية- لميدا يينغيو غلو، ص١٠١، ١٤٨، ١٧٢، ١٩٦.

التي تقدم من خلالها الثقافة الغربية مبادئها وقيمها ورؤاها بوصفها ثقافة كونية.

ووقوفًا مع الرمز في الإسلام؛ نذكر أن الرمز يُعبر عن حقيقة أو معنى قابل للإظهار الرمزي، وقد يتمثل الرمز في صورة أو حركة أو إشارة أو غيرها، ويحضر الرمز في الإسلام في عدد من العبادات كالطواف حول الكعبة، وتقبيل الحجر الأسود، والأذان، كما يتبدى في خطاب السنة النبوية في الربط بين (اللبن والفطرة)، و(الخمر والغواية)، ويتبدى في غيرها من الدوال والمدلولات في الإسلام، وتعود نشأة الرمز في الإسلام إلى الحكم الذي ابتدأه الشرع، أو إلى الواقع الذي أقرّه الإسلام، ومن أخص خصائص الرمز في الإسلام (الموضوعية)، وتعني: (العلاقة الأساسية بين الرمز والحقيقة التي يُعبر عنها)[1]. وسواء أكان الحجاب رمزًا -عند من يفرق بين الرمز والعلامة- أو كان علامة ورمزًا في الحين ذاته -عند من يرادف بينهما-، فلا يمكن فصل الحجاب عن الحقيقة التي يعبر عنها، وهي حقيقة موضوعية تتمثل في العفاف والتصون، كما لا تخرج المقاربة الرمزية للحجاب من وجهة نظر إسلامية عن هذه الحقيقة بل تطوف حولها وتستمد من شعاعها، والقراءات المقدمة للحجاب من وجهة النظر النسوية والخافضة من قدر

---

(١) وهذا بخلاف ما ذهب إليه سوسير من أن العلاقة بين الدال والمدلول اعتباطية أو غير قصدية، على أن هناك ما يشكك في فكرة ألتوسير ومن أمثلة هذا الجدل العلماني العلماني حول الموضوع في عالمنا العربي، مقالة الاعتباطية والقصدية في اللغة- لحسين علوان حسين، نشرت المقالة في موقع الحوار المتمدن على الشبكة، على الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid = 333682.

الحجاب والمحتجبات تقابلها قراءات أخرى نقيضة ترى في الحجاب غير ما تراه القراءة النسوية، والمختلف في القراءات الإسلامية هو موضوعيتها وانطلاقها من مقدمات يقينية تتمثل في الوحي الإلهي الذي تتأسس عليه شرعية الحجاب في الإسلام، كما تتأسس على وعي إشاري بالممارسة كما لاحظ بورديو على ارتداء الحجاب والشاشية في الجزائر زمن الاستعمار ذاكرًا أنهما: «يقومان بوظيفة الإشارات التي تستعمل بشكل واعٍ للتعبير عن مقاومة النظام الأجنبي والقيم الأجنبية إضافة إلى التعهد بالوفاء لمنظومة القيم الخاصة»[١]. وإذا كان لكل تأويل مدخلٌ يؤثر في نتائجه فالقراءات الرمزية للحجاب من وجهة نظر إسلامية كذلك، إضافة لالتقائها مع المقاربات التحليلية للخطاب اللغوي من حيث اعتبار الخطاب محكومًا باستراتيجية هادفة وبما أن الحجاب أحد الخطابات العلامية فهو أيضًا محكوم باستراتيجية هادفة تؤثر في الباث لهذا الخطاب أو(لهذه الصورة) من خلال رؤية الذات (الباثة للصورة) لنفسها في المرآة أو في أعين الآخرين[٢]، وعليه فيمكن القول: إن حجاب المرأة المسلمة المستوفي للشروط والضوابط الشرعية يمثل رمزًا أو علامة تحيل على عدة دلالات، منها:

الحجاب علامة اختيار المرأة للعفة والطهورية:

فالحجاب رمز عفة وكرامة شخصية تصدر عنه المرأة المسلمة لتُعرف به

---

(١) نقلًا عن استيهامات استعمارية- لميدا يينغيو غلو، ص٢٧٥.

(٢) انظر: الرمزية بين الإسلام والنصرانية- لرفاعي سرور، مقالة نشرت في طريق الإسلام على الشبكة، على الرابط:
http://ar.islamway.net/article/4071، وفلسفة الزي الإسلامي- لأحمد الأبيض، ص١٧٦-١٧٨.

فيطرد عنها أذى الذين لا يرون في المرأة سوى مجرد جسد شهواني متحرك، أي لتعلن حضورها بعيدًا عما يشي بالانحراف الأخلاقي، وإذا كان الشكل هو التجسيد الفيزيائي للمضمون، فحجاب المرأة يعبر ويرمز لخيار التقوى والعفاف والطهورية، وينعكس هذا الاختيار على المرأة نفسها فيكون حجابها عامل صدٍ ضد كل سلوك مائع لا يستسيغه منها الوعي الفردي ولا الجمعي وهي رمز العفة والطهورية، كما ينعكس التزامها بحجابها السابغ على من حولها، وتشهد لهذا دراسات علم نفس الاجتماع والتي ذهبت إلى أن ترجمة أي اتجاه فكري إلى سلوك ظاهر -وهو هنا (الحجاب)- يؤدي لتحويل موضوع الاتجاه -(أي: غير الملتزمين والملتزمات)- على المدى البعيد إلى التصرف بطريقة تتفق مع محتوى الاتجاه، أي تميل الأطراف الأخرى إلى التفاعل الإيجابي مع الحجاب[(١)].

الحجاب علامة توحّد المرأة مع ذاتها، ورفضها لتشييئها:

عندما تُختصر المرأة في مظهرها الخارجي أي في مجرد واجهة هي (الجسد)، فهي تفسح المجال لاستغلاله إعلاميًا وإشهاريًا وتجاريًا، ويتحول جسدها إلى مجرد موضوع للسوق الاستهلاكي، واحتجاب المرأة علامة على توحدها مع ذاتها ورفضٌ للتعامل معها بوصفها محض جسد، ورفضٌ بالمثل لتشييئها وإدراجها ضمن السوق التداولية للسلع والخدمات![(٢)].

---

(١) انظر: الإنسان وعلم النفس- لعبد الستار إبراهيم، ص٢١٣، وفلسفة الزي الإسلامي، ص٩٢، ١٧٢، والبعد السياسي للحجاب- لشهرزاد العربي، ص٤٥-٥٤.

(٢) انظر: فلسفة الزي الإسلامي، ص١٧، ٢٥، ١٤٢، والبعد السياسي للحجاب، ص٩٥-٩٨.

الحجاب علامة على أنسنة العلاقات بين الرجل والمرأة:

ارتداء المرأة للحجاب المستوفي لشروطه وضوابطه الشرعية علامة على أنسنة العلاقات بين الرجل والمرأة في الفضاء العام، ودلالة على أن تعامل الرجل مع المرأة وتعاملها معه ينبغي أن يجري بمعزل عن الاستفزاز الغرائزي الذي يؤدي لاغتراب الشخص عن ذاته ويهبط بالعلاقة الإنسانية إلى مستوى العلاقة البهيمية، فأن يكون الشخص مُثارًا، أي: موضوع للإثارة من شخص آخر، أو مثيرًا لشخصٍ آخر، فهذا يعني أن أحدهما مصروف عن حقيقته[(١)].

الحجاب علامة على كسر التنميط ورفض الاستتباع الحضاري:

تمسُّك المرأة بحجابها في عالم تسيُّره حضارة تسعى لعولمة ثقافتها بما تحمله من قيم وتصورات عن الكون والإنسان والحياة بكل السبل والوسائل، علامة على كسر المرأة لطوق التنميط الذي يراد إحاطتها به، وخروجها من موقف التبعية والسلبية والاستتباع الحضاري إلى موقف الاستقلالية الإيجابية والتفاعل الحضاري البنَّاء والحر والاعتداد بالهوية الإسلامية[(٢)].

الحجاب علامة على موقف فكري مناضل يسعى للتحرر من علاقات القهر:

ارتداء المرأة للحجاب واستعدادها لمواجهة الواقع بهذه القناعة علامة على موقف فكري مناضل تسعى صاحبته إلى التحرر من علاقات القهر والتي تضطر المرأة للإذعان للتعامل معها بوصفها جسدًا، فلا تضطر المرأة المتمسكة بحجابها الإسلامي بالمقابل لسلوك الطرق الملتوية للتعبير عن

---

(١) انظر: فلسفة الزي الإسلامي، ص١٧٧-١٧٨، ١٤٣.

(٢) انظر: فلسفة الزي الإسلامي، ص٢٩-٣٦، ١٧٨، والبعد السياسي للحجاب، ص٥٧-٦٠.

الذات والتي تخدم علاقات القهر ليس إلا، ولا يمكن عزل هذا الموقف الفكري المناضل عن المنظومة الفكرية المتكاملة، والقائمة على التوحيد بما هو نفيٌ لكل الآلهة المزيفة وما نسبته لنفسها من تألّه واستعلاء، والتحرر من ثَمّ من كافة الطواغيت وكل صنوف القهر والاستضعاف على قاعدة الارتباط بالله وحده وإثبات عبودية الإنسانية بأجمعها له سبحانه[1].

الحجاب علامة الحضور الاجتماعي ونفي المجهولية:

رفض المرأة الانخراط في نسق التبرج وإفرازاته غير الصحية، والتزامها بحجابها علامة الحضور الاجتماعي ونفيٌ للمجهولية، وإعلان المسلمة حضورها الاجتماعي بعيدًا عن كل ما يدل على الانحراف الأخلاقي يدفع عنها الأذى مصداقا لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾، ويفتح لها أبواب المشاركة في العملية التنموية النهضوية في إطار الكدح التكاملي بين الجنسين وفقًا للرؤية الإسلامية، بدلًا من أن يكون اهتمام الجنسين موجهًا لجانب واحد ذاتي ومحدود من وجودهم على حساب بقية الجوانب المتصلة بالمهام الاجتماعية[2].

والفرق بين القراءات الإسلامية للحجاب والقراءات النسوية والعلمانية عمومًا[3]، يتلخص فيما ذكره صاحب كتاب (فلسفة الزي الإسلامي) بقوله:

---

(١) انظر: فلسفة الزي الإسلامي، ص٧٥-٧٦، ٨٣-٨٤، والبعد السياسي للحجاب، ص٨٣-٩١.

(٢) انظر: فلسفة الزي الإسلامي، ص٢٤-٢٥، ١٦٤، والبعد السياسي للحجاب، ص٦٣.

(٣) راجع في القراءات السيميائية للحجاب من منظور علماني ما كتبه سعيد بنكراد في كتابه (وهج المعاني: سيمياء الأنساق الثقافية)، تحت عنوان: (الحجاب حاجة دينية أم إكراه ذكوري).

«ونحن حين نتناول هذه المسألة- الحجاب-فإننا لن نُبرر التزامًا شرعيًا؛ فالحكم يبرر ذاته بذاته، والالتزام بالحكم هو إذعان ورضا بحكم الله ﷻ في الشيء، ولكن سنحاول رصد تبعات ذلك الالتزام على المستوى الحضاري والثقافي حين يتنزل تاريخيا»[1].

«وهذا يتنزل في إطار ما يسمى بالمقولات والدلالات، باعتبار أن لكل المقولات الإسلامية العقدية والقيمية مقاصد وأهداف، ما جاءت هكذا عبثًا والله لا يريد أن يرهقنا أو يتعبنا»[2].

المقاربة التحليلية النفسية للحجاب:

تعتمد هذه المقاربة على مقولات التحليل النفسي التي تمت الإشارة إليها في المنطلقات المنهجية في المبحث السابق، وتنطلق هذه المقاربة من اعتبار تغطية جسد المرأة تغطية للرغبة الرجالية بامتلاك (القضيب الرمزي)، وتغطية (للخصاء) النسائي ممثلًا في عدم قدرة المرأة على امتلاك القضيب، ومعرفة هذه الرغبات الكامنة في اللاوعي -بحسب وجهة النظر النسوية- تمكننا من تفهم تركيز بعض التيارات الأصولية على الحجاب واعتباره حجر الزاوية في خطابهم[3].

ومن أبرز من قاربن الحجاب من هذا المنطلق ألفة يوسف التي صرّحت بأنها تفضل «القراءة النفسية الروحانية والتي لها بالتراث الصوفي صلة

---

(١) فلسفة الزي الإسلامي، ص٨.

(٢) من لقاء أجري مع الدكتور أحمد الأبيض في شبكة سبيل، على الرابط:

http://www.assabilonline.org/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1.

(٣) انظر: ناقصات عقل ودين، ص١١٧-١١٨.

وثقى»[1]، وذكرت أن قراءتها للدين من هذا المنطلق ليس بدعة على اعتبار أن الغربيين سبقوها في هذا المجال، كما ذكرت أن تفضيلها لهذه القراءة هو «على أساس أن ما يسعى له التحليل النفسي وما يسعى إليه الدين هو سعادة الفرد -على حد قولها- ولا خير في دين ولا طقوس لا تحقق للإنسان الاطمئنان، لا خير في طقوس لا تجعل الإنسان يحب الآخر، لا خير في طقوس لا تجعل الإنسان يقبل الاختلاف، لا خير في طقوس تجعل المرء يجد سعادة في إلحاق الأذى بالآخر، وفي تصور أنه يمتلك الحقيقة المطلقة وأن يتكلم باسم الله تعالى»[2].

وترى ألفة يوسف في كتابها الذي تناولت فيه الحجاب أننا لا يمكن أن نفهم موقف الداعين للحجاب مالم نخرج من حجاب التاريخ لنقف على حجاب الرمز[3]، وتقول: «إن ما يسمونه الحجاب ليس الزي المميز للمنتمين إلى المجموعة فقط، وليس اللباس الساتر من الفتنة فقط؛ إذ لو اقتصر الأمر على التمييز والتميُّز لوجدنا التركيز نفسه على إعفاء اللحى لدى الرجال، ولو اقتصر الأمر على درء الفتنة لوجدنا درء الفتنة يتجاوز الخوف على الرجال من فتنة النساء إلى الخوف على النساء من فتنة الرجال، أفلم يذهب بعض المفسرين إلى أن (عورة الرجل مع المرأة ففيه نظر إن كان أجنبيًا . . . وقيل جميع بدنه إلا الوجه والكفين كهي معه)، ولكن صوت هؤلاء المفسرين بقي خافتًا بل أسكته الإجماع، وبقي حجاب المرأة ذاك الذي يستجيب لحاجات

---

(١) راجع مشاركة ألفة يوسف في ندوة محاورات على اليوتيوب، على الرابط:
http://www.youtube.com/watch?v§dimIdB5MPQ4.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: ناقصات عقل ودين، ص١١٧-١١٨.

نفسية عميقة مخمدًا بعض جوانب اللاوعي»[1].

وتمزج ألفة يوسف مصطلحات التحليل النفسي اللاكاني بمنظور صوفي فلسفي، بقولها: «ومن منظور آخر فإن مفهوم حجاب المرأة يتسق رمزيًا مع ما أسلفناه من وجود المتعة الأنثوية الأخرى التي لا تنقال، إن هذه المتعة موجودة وراء حجاب اللغة لا يمكن التصريح بها، وهي لا تخرج في ذلك عن الروحاني المقدس الذي يتموضع في الخفاء وينتشي بالغياب، إن الأنثوي والإلهي والإيمان كلها مواضيع لا تكون إلا مفترضة محتجبة على نمط الغياب، إنها مواضيع خارج العقل والمنطق وخارج الدين والمؤسسة الجماعية، أفيكون بعد هذا كله عجيبًا أن توصف النساء بأنهن ناقصات عقل ودين؟، وأيكون عجيبًا أن يقوم الكون على الاختلاف بين ما يُرى وما لا يُرى، وما ينقال وما لا ينقال؟»[2].

وباستخدام مصطلحات التحليل النفسي اللاكاني وانطلاقًا من الخلفية الصوفية التي تصدر عنها ألفة يوسف[3] -باعتبارها صوفية- تفسر حديث النبي ﷺ حول نقص عقل المرأة ودينها، وتربطه بتفسيرها السابق للحجاب بقولها: «أليس امتعاض بعض النساء من (نقصان الدين والعقل) من جهة، وتصور الرجال إياه ذمًا من جهة ثانية هو موقف واحد ينفي الانشطار، انشطار الإنسان بين الذكوري والأنثوي، وانشطار النفس بين الوعي واللاوعي، وانشطار الفعل بين الجماعي والفردي؟، إن الانشطار هو منطلق

---

(١) المرجع السابق، ص١١٨.

(٢) المرجع السابق، ١١٨-١١٩

(٣) تتضح الخلفية الصوفية لألفة يوسف كتابها (شوق: قراءة في أركان الإسلام).

الشوق، والرأي الذي ذكرنا يُسكت صوت الشوق ويسعى إلى هتك آثار الحجاب الأصلي في الأنثوي بإنشاء حجاب مادي ذكوري ننشد به موضع المتكلم الفاعل المقرر الممتلك للحقيقة، وننشد به موضع الإنسان الكامل الذي يمتلك القول الفصل ناسين أن لكل موقف نقيضًا، وناسين أننا مهما بلغنا من العلم والمعرفة يظل جوهرنا افتقارنا إلى آخر مطلق -هو الله- لن ندركه إلا بسلطان، قال تعالى: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾ [الرحمن: ٣٣]»[(١)].

فما الذي تقصده ألفة يوسف بحجاب التاريخ، وحجاب الرمز؟، وما الذي تقصده بالمتعة الأنثوية الأخرى التي لا تنقال؟، وما الذي تقصده بالشوق، والافتقار؟ وكلها مصطلحات تنسب للمحلل النفسي لاكان.

ترى ألفة يوسف أن هناك وجهين للحجاب:

١- الوجه الواقعي التاريخي:

ويتضح من خلال تتبع الوقائع التاريخية لنزول الحجاب والتي تثبت أن الحجاب مرتبط بظرف تاريخي عرضيّ لدفع أذى محتمل عن نساء المؤمنين في مجتمع قائم على الصراع بين المسلمين وغير المسلمين[(٢)].

٢- الوجه الرمزي النفسي:

ويتصل بمفاهيم المصطلحات التي أشرنا إليها ومن أبرزها مفهوم المتعة

---

(١) ناقصات عقل ودين فصول في حديث الرسول مقاربة تحليلية نفسية -لألفة يوسف، ١١٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٠٧-١١٢، وسيأتي تفصيل الوجه التاريخي للحجاب لاحقًا في المقاربة النصيَّة للحجاب.

الأخرى، ويتبين قصد المؤلفة بها بصفة أوضح في عدة مواضع من كتبها بينت فيها الأسس النفسية لمفهوم المتعة الأخرى، وانطلقت من أسبقية اللغة على الوجود، مستشهدة بعبارة لاكان: (لا وجود لما وراء اللغة)، أي لا وجود لشيء خارج اللغة يثبت اللغة، وتشرح المؤلفة عبارة لاكان بقولها: «اللغة هي الأولى وهي سابقة للإنسان لا يمكنه أن يخرج من قضبانها، وكل ما يستطيع المرء فعله هو أن (يضرب رأسه على حدود اللغة) كما يقول فينغشتاين[١]، في البدء كانت الكلمة، وقيل للأشياء كن فكانت، فلم تكن إلا بذلك القول»[٢].

وعليه فاللغة بتسميتها لأفراد الأسرة -الأم والأب والأبناء- هي التي تنظم العلاقات الجنسية وتحددها، الأمر الذي لا يوجد لدى الحيوانات ولأجله لا يوجد ما يعرف بالمنع من نكاح المحارم، فتقول: «يجب ألا ننسى أن لا وجود لشيء سابق للغة؛ فاللغة بتسميتها الأب والأم والأبناء هي التي تمكن من تحديد العلاقات وتنظيمها، وهذا مالا نجده عند الحيوان، ونتحدث لدى البشر عن قوانين أساسها منع نكاح المحارم»[٣].

وهنا نلحظ تواصلًا مع فكرة جوديث بتلر حول اللغة والجنوسة وأن الذكورة والأنوثة مسميات لفظية وأن الهوية الجنسية تتحدد باعتبارها (أداء)

---

(١) فيلسوف نمساوي ولد عام (١٨٨٩م)، درس في جامعة كيمبريدج وعمل أستاذًا للفلسفة فيها، ألف كتابًا بين فيه نظرية الصورة في اللغة وطورت فلسفته آراء أخرى في اللغة والأنثروبولوجيا، شارك في الحرب العالمية الأولى وسجن حتى عام (١٩١٩م)، توفي عام (١٩١٥م)، من أبرز مؤلفاته: (تحقيقات فلسفية).

(٢) وليس الذكر كالأنثى في الهوية الجنسية، ص١٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٩.

وسبق وأن أشرنا إلى هذه الفكرة في حديثنا عن الجندر في فصل المنطلقات الإجرائية[1].

وتشرح المؤلفة أيضًا مفهوم (الخصاء الرمزي)، ويعني: أن اكتساب الطفل الذكر للهوية الذكورية يقتضي عدم استعمال مقدرته الذكورية في الموضوع الذي أثارها وهو (الأم)، واعتراف الطفل الذكر للأب بحق التمتع بالأم وحده باعتباره المالك، وعليه فالقضيب الرمزي كذلك ليس هو عضو الذكورة ولكنه التمثل الخيالي والرمزي له، والقضيب هنا هو موضع الخصاء أو موضع القانون لأنه يحول دون الأم والأبناء ويضع حدًا للَّذة التي لا يمكن لها أن تكون مطلقة[2].

أما (المتعة القضيبية) فهي المتع التي تنظمها اللغة وتتجسد في دال ما، ولا تقتصر المتعة القضيبية على المتعة الجنسية بل تشمل جميع متع الحياة التي تنظمها اللغة، وهذه المتعة لا تطابق المتعة المتصورة بل هي موسومة بخيبة أو إخطاء، وهذا الإخطاء هو ما يمثل (افتقار) الإنسان ونقصه[3].

وأما (الشوق) فقد بينته المؤلفة بمقابل (الحاجة) وميزت بينهما كما فعل لاكان، فالشوق انفتاحٌ على ما وراء الحاجة، ذلك أن الحاجة التي يسعى إليها الفرد لا تشبعه، بل تنفتح على حاجة أخرى، والأخرى على أخرى؛ فالحاجة ما إن تُهدئ ضغطًا حتى يفغر فاه ضغطٌ آخر من جديد، وإذا كانت

---

(١) اللافت أن ألفة يوسف أشارت إلى أنها قدمت عملًا إبداعيًا بكتابها (وليس الذكر كالأنثى)!. راجع لقاءها في برنامج كلام الناس على اليوتيوب، على الرابط:
http://www.youtube.com/watch?v§EfPjw471sLg.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٦-٤٧، ١٦٨-١٦٩،

(٣) انظر: المرجع السابق، ١٦٨-١٧٤.

الحاجة تمثل موضوعًا قابلًا للاستهلاك والامتلاك والاستمتاع فالشوق لا ينشد المتعة التي تنقال وهو غير قابل للتجسيم أو التمثيل في موضوع، ويرى لاكان أن القضيب هو دال الشوق أو هو تجسيم للشوق إلى المستحيل مما يعني عدم إمكانية إشباع الشوق تمامًا كالشوق الأول إلى الأم والذي حال دونه القانون[1].

ووجود المتعة القضيبية يقتضي بالضرورة وجود متعة أخرى تتجاوزها، وهذه الضرورة مفسرة فلسفيًا ورياضيًا ولسانيًا -بحسب ألفة يوسف- فالصفر ليس سابقًا للواحد ولكن الواحد ينشئه، والصمت ليس سابقًا للكلام ولكن الكلام ينشئه . . . والمتعة الأخرى التي تؤسس لها المتعة القضيبية ليست هي اللذة المتحققة بالدال، فالمتعة الأخرى تتحقق بما وراء الدال مما يجعلها -كما تقول ألفة يوسف-: «مجرد افتراض يعاش ولا ينقال»[2]، وهي لا تنقال لكن آثارها تلمس لدى بعض الذهانيين أو المتصوفة في رفضهم الانشطار بين الرمزي والواقعي، تماما كُما يحاول الصوفي تبليغ تجربته عن الحلول أو الاتحاد، وعلاقة هذا بالأنثوي: أن الأنثوي يُعرف بغياب دال الذكورة[3].

وعلى ضوء ما سبق ترى ألفة يوسف أن الدين ذكوري والإيمان أنثوي، وتفرق بين الديني والإيماني بل تجعلهما متقابلين، وهنا تسقط ألفة يوسف في ثنائية شبيهة بثنائيات الثقافة الغربية، فتقول: «الدين يقوم على مؤسسات

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٧٠-١٧١، وشوق قراءة في أركان الإسلام، ص٩٩-١٠٠.

(٢) وليس الذكر كالأنثى، ص١٧٤.

(٣) المرجع السابق، ص١٧٢-١٧٤.

جماعية تدعي تقديم الجواب الشافي للناس باعتبارهم جماعة منتمية إلى ذلك الدين، أما الإيمان فمغامرة فردية لا تدعي تقديم جواب جماعي أو نهائي، إنه بحثٌ لا يَني عن اطمئنان فردي تختلف سبل بلوغه من ذات إلى أخرى، ومن هذا المنظور يمكن اعتبار الميراث الفقهي سنيًا كان أم شيعيًا- ميراثًا دينيًا، ويقابله الميراث الصوفي الذي نراه ميراثًا إيمانيًا مندرجًا ضمن تجربة لا يمكن للقول نقلها نقلًا أمينًا، بل لعل وجودها رهين عجز القول عن وصفها، ألا تضيق العبارة كلما اتسعت الرؤيا؟»[١].

ولا يقف الأمر عند حد المقابلة بين الديني والإيماني فحسب بل ترفع ألفة يوسف من شأن الإيماني وتخفض من شأن الديني، رغم أنها نصَّت في أحد كتبها على عدم المفاضلة بينهما، لكنها ذكرت في موضع آخر ما يفيد بخلاف ذلك[٢]، فالدين-برأيها ووفقًا لتحليل لاكان- من الأنظمة المشتركة القائمة على أفعال وأقوال مخصوصة وعلى طقوس منضطبة يتوجب على المسلم الالتزام بها، ومن سمات الدين أنه جماعي وهذا شأن بعض أركان الإسلام فالشهادة تتم أمام سلطة الجماعة، والصلاة تكون جماعة أحيانًا، والزكاة تتم تحت سلطة الجماعة، والصوم في شهر الصوم يتم جماعيًا وكذا الحج في موسم الحج، والدين -كما أسلفت ألفة يوسف القول- يقوم على مؤسسات تدّعي تقديم الجواب الشافي الكافي للناس بوصفهم مجموعة تنتمي للدين. وبلغة ابن عربي الصوفي[٣] ممزوجة بمصطلحات التحليل

(١) ناقصات عقل ودين، ص٩٧.

(٢) انظر: شوق قراءة في أركان الإسلام، ص٢٢٧.

(٣) محمد بن علي بن محمد الطائي، أبو بكر، الملقب بمحيي الدين، قال عنه =

النفسي اللاكاني ترى ألفة يوسف الإسلام -بوصفه دينًا- بطقوسه الرمزية وأركانه الدقيقة وبتجسّمه الجماعي مرحلة أولى وضرورية يقف عندها البعض ويتجاوزها البعض الآخر إلى الإيمان الذي يتجسم في القلوب نورًا لا ينقال؛ فالإسلام الدين: من باب الظاهر ومجاله الوعي، أما الإيمان: من باب الباطن ومجاله اللاوعي الذي ينفعل به الإنسان ولا يفعله، والإيمان مغامرة فردية لا تدعي تقديم أجوبة نهائية، والمؤلفة من أنصار النسبية المطلقة القائلة بعدم امتلاك أحد لحقيقة[1]، لكنها مع ذلك تقرر ذكورية الدين بوصفة حقيقة بقولها: «إن سلوك الفقهاء الديني ذكوري يحتفي بالرمز ويؤكد خضوع البشر لسلطانه، وإن متعة الفقهاء قضيبية تقوم على لم شمل الأمة ضمن رؤية واحدة هي جوهر المجموعة وعمادها، أما سلوك المتصوفة فأنثوي يفتح بابًا على الواقعي المفترض، وإن متعة المتصوفة غير قضيبية إذ هي متعة صامتة تقر بوجدٍ لا تملك عنه تعبيرًا»[2].

ونجد معانٍ قريبة من المعاني التي ذكرتها ألفة يوسف حول فرض الذكور للحجاب على النساء رغبة في هتك حجاب آخر، لدى روزين لامبان والتي ذكرت أن الحجاب من وجهة نظر التحليل النفسي فاصل تخيّلي بين الرجل والمرأة، ومهمة الحجاب جعل الواقع تخيّليًا، وهذا الحجاب

= الذهبي: كان ذكيًا كثير العلم، كتب الإنشاء لبعض الأمراء بالمغرب، ثم تزهد وتفرد، وتعبد وتوحد، وسافر وتجرد، وعمل الخلوات وعلّق كثيرًا في تصوف أهل الوحدة، قال فيه العز بن عبد السلام: شيخ سوء كذاب يقول بقدم العالم ولا يحرم فرجًا، توفي عام (٦٣٨هـ)، ومن أشهر مؤلفاته (الفصوص).

(١) انظر: ناقصات عقل ودين، ص٩٦، وشوق قراءة في أركان الإسلام، ص٢١٣-٢٢٣.

(٢) ناقصات عقل ودين، ص٩٧-٩٨.

الفاصل ذو طبيعة جنسية، وعندما يرغب الرجل بالمرأة فليس عليه سوى نزع هذا الفاصل الثوبي، وبالتالي فالفصل بين الجنسين ليس سوى فصلًا تخيليًا لكن السلوك التخيلي أقوى من التفكير العقلاني[١].

وتربط لامبان بين حجاب النساء والحجاب الإلهي فتقول: «قد تبدو العلاقة بين الحجاب الذي يخفي الروعة الإلهية وبين حجاب النساء غير واضحة للوهلة الأولى، ولكن المرأة تمتلك أيضًا بطريقة ما روعة يمكن أن تخيف، ولا سيما أولئك الذين يعتقدون أنها تتمتع بقدرة مؤذية، وهي القدرة على إغواء الرجال، إن الرغبة بامتلاك المرأة جنسيًا، والتي يمكن أحيانًا أن تعتبر ضربًا من البلبلة، ولكنها بلبلة لا مناص منها بسبب اللذة التي تنجم عنها، تعطي الانطباع لهؤلاء الرجال بأن للمرأة سلطانًا عليهم، وخضوع الرجل لهذه الرغبة يجب أن يخفف، أما اللذة فينبغي أن تظل على حالها، لهذا ينبغي أن تكشف روعة المرأة لمن له الحق في التمتع بها فحسب، إن الأمر بالفعل هو الفصل بين المقدس والدنيوي فروعة الرب لم تكشف إلا لرجل واحد هو موسى، وروعة المرأة ينبغي ألا تكشف إلا لرجل واحد هو زوجها، فالمقدس هو الذي لا يؤذن لأحد من الناس بالاقتراب منه، باستثناء أصحاب الحظوة: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: ٤٥]»[٢].

وتحسن الإشارة في نهاية هذه المقاربة إلى قلة النتاج النسوي النظري فيها نسبة للمقاربات السابقة، ويتجه هذا للتنظير النسوي العلماني، أما

---

(١) انظر: حجاب النساء: عرض تاريخي نفساني انطولوجي، ص٢٣٧.

(٢) حجاب النساء، ص٢٣٨-٢٣٩.

النسوية الإسلامية فلم نعثر لها على مقاربة من هذا القبيل وإن كانت إحدى منظراتها -وهي رفعت حسان- قد أشارت لأهمية هذا النوع من المقاربات بقولها: «بالرغم من أن عددًا من علماء الاجتماع قد قاموا بعمل مفيد في تحليل العوامل الحضارية والاجتماعية- الاقتصادية المرتبطة بالحجاب، لكن حتى الآن لم يقم أي منهم بدراسة (نفسيَّة) مفصلة عن سبب قلق المجتمعات المسلمة (كما هي ذكورية الميل وذكورية السيطرة) واستبداد الهواجس فيها من الجنسانية الأنثوية ووسائل التحكم بها والسيطرة. إن لمثل هذه الدراسة ضرورة عاجلة قد تساعد في فهم وشرح عدم الإيمان العميق الذي يشكل أساس القسوة والقيود التي يغطي ويعزل معظم الرجال المسلمين نساءهم بها»[1].

مناقشة المقاربة التحليلية النفسية للحجاب:

أدغم لاكان التحليل النفسي بالصوفية وذلك في تأويله لإحدى الشخصيات النسائية بأنها ذات حالة تناهى اللذة في الجماع بلا اكتفاء، ويرى لاكان كتاباته بأنها صوفية، لكن صوفية لاكان لادينية، تقوم على الخيالي والرمزي[2]، والتحليل النفسي الذي قدمته ألفة يوسف للحجاب ومثلها روزين لامبان لا يخرج عن التفسير الباطني لدى الصوفية الدينية واللادينية، وإن تسربل بمصطلحات التحليل النفسي.

وتنحاز ألفة يوسف بإقرارها بخياراتها المنهجية وبعدم وجود حقيقة نهائية، للميراث الصوفي ولصف النسبية المطلقة بل العدمية، وبمقابل رفضها

(١) الإسلام وحقوق المرأة، ص١٠٧، بتصرف يسير.

(٢) انظر: مدخل إلى النقد النسوي وما بعد النسوية- لحفناوي بعلي، ص١٠٥-١٠٦.

لتفسيرات الفقهاء الذكورية ونفي الحقائق المطلقة تُسلم تسليمًا لا يخالطه اعتراض أو شك أو دعوة لمراجعة لمكتسبات حقوق الإنسان، وهنا ينهزم التفكير النسبي وتتكشف حقيقة التفكير الإطلاقي العلماني، إن ألفة يوسف بموقفها هذا تقابل الأصولية الدينية بأصولية علمانية ترفض مجرد التشكيك بمطلقاتها.

وعلى ضوء ما سبق نفهم موقف ألفة يوسف من الحجاب، وسوف نفهمه بصفة أدق حين نضع الحجاب في موقعه من منظومتها الفكرية السابقة، فألفة يوسف لا تؤمن بوجود حقيقة ثابتة، ولا ترى في اعتناء الفقهاء بالأحكام إلا انشغالًا بالمظهر عن الجوهر، وبالقانون عن روح القانون، فترى أن المقصود من تحريم الزنا خشية اختلاط الأنساب ومن ثم خشية إتيان المحارم فحسب، وبالتالي يجب أن يوضع الزنا في إطار القانون الأصلي أي (تحريم إتيان المحارم)، وتتناقض ألفة يوسف مع نفسها حين تصرح في موضع آخر من كتاباتها بأنها لا تؤمن بوجود حقيقة خارجة عن اللغة، واللغة هي التي تحدد المحارم، وإذا كانت ألفة يوسف لا ترى في العلاقات الجنسية مع غير المحارم بأسًا، وإذا كان من حِكم تشريع احتجاب المرأة عن غير محارمها ضبط العلاقة بين الجنسين فرفض ألفة يوسف للحجاب مفسرٌ بموقفها من الزنا بصفة خاصة، وبمنطلقاتها الفكرية بصفة عامة[1].

وسبق وأن ذكرنا أن التحليل النفسي يعد من المداخل التأويلية التنقيبية القائمة على قاعدة الشك، والتي يرى أصحابها أن المعنى لا يوجد على

(١) انظر: وليس الذكر كالأنثى، ص١٦٨-١٦٩، وناقصات عقل ودين: فصول في حديث الرسول مقاربة تحليلية نفسية، ص٥١.

السطح أبدًا ولابد من إزالة القناع الظاهر والبحث عما وراء المعنى، وتطبيق هذه المنهجية على النصوص الشرعية كتابًا وسنة -كما فعلت ألفة يوسف أو سواها- ليس جديدًا في تاريخ الفرق المنحرفة عن الإسلام وإن تزيًا بزي عصري؛ فهي لم تبتدع هذه القراءة بالفعل ليس لأن الغربيين فقط سبقوها لذلك، بل قد سبقها وسبق غيرها لذلك القرامطة والباطنية، وقد أطلق ابن تيمية رحمه الله على هذا المنحى من التأويل الباطني مسمى (القرمطة في السمعيات) وزاوج بينه وبين مفهوم آخر هو (السفسطة في العقليات)، وشرحه بقوله: «وهذا الذي شهد الله تعالى به في كتابه وكفى به شهيدًا، قد يُري العباد آيته في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، فتتفق عليه الأدلة المسموعة والمشهودة التي هي أصل العلوم الضرورية والنظرية القياسية التي ينتحلها أهل النظر وأهل الذوق، فتكون الأدلة الحسية والضرورية والقياسية موافقة للأدلة السمعية من الكتاب والسنة وإجماع المؤمنين، والمخالفون لهذا، وإن ادعوا في الأول من الأقيسة العقلية، وفي الثاني من التأويلات السمعية، ما إذا تأمله اللبيب وجد مآلهم في تلك الأقيسة إلى (السفسطة) التي هي جحود الحقائق الموجودة بالتمويه والتلبيس، ومآلهم في تلك التأويلات إلى (القرمطة) التي هي تحريف الكلم عن مواضعه، وإفساد اللغة والشرع والعقل بالتمويه والتلبيس وهذا أيضًا سفسطة في الشرعيات، وسُمي قرمطة لأن القرامطة هم أشهر الناس بادعاء علم الباطن المخالف للظاهر، ودعوى التأويلات الباطنة المخالفة للظاهر المعلوم المعقول من الكتاب والسنة»[1].

ويرى ابن تيمية في تحليله لظاهرة القرمطة في التأويل أن «غالب تفاسير

---

(١) بيان تلبيس الجهمية- لابن تيمية، ج١/ ص٤٥٧.

هؤلاء الباطنية منافية لما أراده الله تعالى، إما من ذلك اللفظ وإما من غيره، وإن كان طوائف من المشهورين بالفقه والتصوف يطلقون هذه العبارات الإسلامية بالتفاسير الفلسفية القرمطية»[1].

ويشير ابن تيمية لمتالية الانحراف في التأويل والتي تتناهى بصاحبها إلى القرمطة في السمعيات بقوله: «والمقصود أن أولئك المبتدعة من أهل الكلام لما فتحوا باب القياس الفاسد في العقليات، والتأويل الفاسد في السمعيات، صار كل ذلك دهليزًا للزنادقة الملحدين إلى ما هو أعظم من ذلك من السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات، وصار من زاد في ذلك شيئًا دعاه إلى ما هو شر منه، حتى انتهى الأمر بالقرامطة إلى إبطال الشرائع المعلومة كلها، كما قال لهم رئيسهم بالشام (قد أسقطنا عنكم العبادات فلا صوم ولا صلاة ولا حج ولا زكاة) ولهذا قال من قال من السلف (البدع بريد الكفر والمعاصي بريد النفاق»)[2].

وتتجلى متتالية التأويل المنحرف لدى ألفة يوسف والتي تحللت من ضوابط الدراسة الموضوعية الأكاديمية مثلما تحررت من الضوابط الشرعية واللغوية في تأويل النصوص الشرعية لتنتهي في آخر كتبها صدورر إلى القول: «لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تتصور أن العلاقات المثلية غير طبيعية، بل لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تتصور وجود علاقات جنسية طبيعية»[3].

(١) بغية المرتاد- لابن تيمية، ص١٨٤.

(٢) شرح حديث النزول- لابن تيمية، ص٤٢٨-٤٢٩، وانظر: الأجوبة النافعة على المسائل الواقعة-للشيخ السعدي، تحرير: عبدالله بن عبدالعزيز العقيل، ص٢٩١-٢٩٤.

(٣) وليس الذكر كالأنثى: في الهوية الجنسية، ص١٩.

ولم يكن هذا الاعتراف هو الاعتراف الوحيد بتحللها من ضوابط الدراسة الموضوعية بل أرفقته بقولها: «لا تقرأ هذا الكتاب إذا كنت تبحث عن دراسة أكاديمية موضوعية، فهذا الكتاب مجرد مقالة تتلمس بعض وجوه الذكوري والأنثوي متحملة مسؤولية البعد الذاتي في القراءة بل مطالبة به»[(١)]، والمفارقة أن ألفة يوسف لم تأتِ بمثليّ أو مثليّة ليقرظ أحدهما كتابها الطافح بحكايات مبتذلة ترويها إحدى المثليات عن تجاربها الجنسية المنحرفة، بل احتاجت ألفة يوسف إلى رجل (سيِّد/ فحل) يبشر القراء أن زمن احتكار الرجل (السيِّد/ الفحل) للخطاب قد ولّى وأن اقتصاد العبارة تغير مذ انفجرت ثورة الحركات النسوية في أزمنة الحداثة وما بعد الحداثة، فقد ختمت ألفة يوسف كتابها بقراءة سطّرها لها أستاذ التعليم العالي بجامعة منوبة التونسية ووصف مافيه بـ(شجاعة الحقيقة)[(٢)]، وكأن مؤلفة الكتاب، ومادح الكتاب ومؤلفته لم يصرِّحا سابقًا امتلاك أحد لحقيقة!.

أما الحضور الصوفي في الكتابات النسوية مؤخرًا وبخاصة ابن عربي[(٣)]، فملحوظة لا يكاد يخطئها المتابع للخطاب النسوي ممثلًا في خطاب ألفة يوسف وغيرها، حتى من النسويات التوفيقيات وإن بدرجة أقل، كما لاحظت باحثة نسوية توفيقية مشيرة لزيادة الاهتمام بالتصوف الإسلامي في السياق النسوي-وتصوف ابن عربي تحديدًا- بسبب أبعاده الروحية والإنسانية[(٤)]، وتفسير ذلك الحضور بصورة أوضح نجده مذكورًا في

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٩٥.

(٣) راجع مثلًا: الحريم اللغوي- ليسرى المقدم، ص١٥٢.

(٤) انظر: ببليوجرافيا اتجاهات عامة وأساسية لنسوية إسلامية عربية المنشأ- لحسن عبود، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص١٩٨.

كتاب (الأنوثة في فكر ابن عربي)، والذي تطرح فيه مؤلفته تفسيرًا لهجوم الفقهاء وغيرهم على ابن عربي[1]؛ إذ يعود ذلك الهجوم -برأيها- للحضور المركزي للأنوثة في خطاب ابن عربي المستوعب للآخر، والذي «يقوِّض بدهيات الفكر الأحادي وقواعده القائمة على مركزية الذكورة»[2].

والمتأمل في فكر ابن عربي -القائل بوحدة الوجود- يجده يقوم على تجاوز الذكر لوضعية الأنثى، حيث تتفوق الأنوثة على الذكورة من خلال عملية الخلق الأولي حينما يتم خلق حواء من آدم، ويمثل الجسد الأنثوي لدى ابن عربي قبسًا من الجمال الإلهي، ولذا كان شهود الحق في المرأة -عند ابن عربي- أتم وأكمل، وحب الأنثى بمثابة الفناء في حضرة القدسي، وتذوق هذا الحب -لدى ابن عربي- شرطٌ لتذوق الحب الإلهي، والحب الإلهي من خلال الأنثى تجسيدٌ للاًهوتي في الناسوتي، ولذا كان الانجذاب والنكاح -عند ابن عربي- شرطًا لإيجاد العالم وظهور الموجودات، وليس هذا فحسب فعند ابن عربي تختفي المراتبية التي تهاجمها النسويات. ومن ذلك مثلًا أن ابن عربي لا يفرق بين الذكر والأنثى في مسألة الولاية ويرى أن المرأة تصح إمامتها[3]، وهذا ما يفسر الحضور الصوفي في الخطاب النسوي، وأما كون ابن عربي باستيعابه للآخر قوَّض قواعد الفكر الأحادي ممثلًا في خطاب الفقهاء الذي تهاجمهم النسويات، فقد انتهى الفكر التعددي لدى ابن عربي والمقابل لأحادية الفقهاء باستيعاب الآخر مطلقًا والقول

(١) انظر: الأنوثة في فكر ابن عربي- لنزهة براضة، ص١٠-١١.

(٢) المرجع السابق، ص١١.

(٣) انظر: الحريم الصوفي وتأنيث الدين- لشحاتة صيام، ص١٥١-١٥٨، والأنوثة في فكر ابن عربي- لنزهة براضة، ص١٠-١١.

بوحدة الأديان، كما في قوله: «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتترك ما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥]»[١].

والحق أن ابن عربي صاحب مذهب وحدة الوجود والقائل بوحدة الأديان والذي تحتفي به النسويات قد حكم بكفره جمعٌ من علماء الأمة[٢].

المقاربة النصيَّة للحجاب:

تُعنى هذه المقاربة بمعالجة النصوص الآمرة بالحجاب وأسباب نزولها، بخلاف المقاربات السابقة، والتي كانت تتحاشى الاقتراب من النَّص ويتجه اهتمامها نحو دلالات الحجاب بوصفه زِيًا أو ممارسة أو ظاهرة ثقافية واجتماعية.

وقد تمخضت هذه المقاربة عن نتيجة تفيد بعدم وجوب الحجاب، وتمحورت المقاربة حول ثلاثة تأويلات للنصوص الآمرة بالحجاب:

١- إضفاء النسبية التاريخية على الحجاب:

يتفق الاتجاهان النسوي العلماني والنسوي الإسلامي في حكمهما بتاريخية الحجاب، نلحظ هذا في ربط النسوية العلمانية إقبال بركة بين النتائج التاريخية التي توصلت إليها في بحثها حول الحجاب وبين الآيات الآمرة بالحجاب في القرآن، بإضفاء النسبية التاريخية على تلك الآيات وربطها

---

(١) بغية المرتاد- لابن تيمية، ص١٣٤.

(٢) راجع: مجموع الفتاوى- لابن تيمية، ج٢/ ص٧٥-٢٥٦.

بزمنها وخصوصية العصر الذي نزلت فيه بقولها: «إن الإسلام لم يبتدئ الخمار ولم يبتكر الجلباب وإنما نظم عملية ارتداء المسلمة لهما لكي يحميها من الإيذاء، في وقت كان الناس قريبي عهد بالوثنية لم تتعمق في نفوسهم التقوى والخوف من الله ومن حسابه يوم الدين، وقد غلبت فيهم قبل الإسلام أخلاق الجاهلية وانعدم في زمانهم العلم، وغابت السلطات التي تحمي المواطنين من بعضهم البعض كالقوانين والشرطة والمحاكم الخ»[١].

ونجد التفسير نفسه لدى عدد من النسويات العلمانيات كألفة يوسف والتي تشير لتواتر الأخبار الواردة في كتب التفسير والدالة على نزول الحجاب لدرء ضرر وأذى محتمل عن زوجات النبي ونساء المؤمنين، وتضافر تلك الأخبار -برأيها- يؤكد تاريخية الحجاب[٢]، وتضيف قائلة: «ولا شك أن هذا التصور قد يخرج من منظور حقوق الإنسان الحديثة ومفهوم المساواة المفترضة بين الناس ولكنه تصور متناسق مع الفترة التاريخية التي نزلت فيها آيات القرآن حيث كان الرق واقعًا تاريخيًا ومفهومًا متغلغلًا في المخيال البشري الذي لم يشذ عنه المخيال العربي الإسلامي، ولن نقف طويلًا عند مدى دلالة هذا الموقف على تاريخية القرآن»[٣].

كما نلحظ إضفاء النسبية التاريخية على آيات الحجاب في قول كبيرة منظرات النسوية الإسلامية آمنة ودود: «هناك عادات معينة شجع عليها القرآن يجوز قصرها على ذلك المجتمع الذي مارسها، غير أن القرآن ليس مقصورًا

---

(١) الحجاب: رؤية عصرية، ص٧٠.

(٢) انظر: ناقصات عقل ودين، ص١٠٧-١١٢.

(٣) المرجع السابق، ص١١٣.

على مجتمع واحد وتاريخه أو مستنفد بهما، لذلك يتعين على كل مجتمع إسلامي حديث فهم الأصول التي تهدف إليها الخصوصيات، وهذه الأصول تعتبر خالدة ويمكن استخدامها في البيئات الاجتماعية المتنوعة، فعلى سبيل المثال في شبه الجزيرة العربية وقت نزول القرآن، اختمرت النساء اللاتي كن ينتمين إلى قبائل قوية وثرية، وانعزلن كإشارة إلى حمايتهن»[1].

وترى رفعت حسَّان -وهي من أبرز منظرات النسوية الإسلامية- أن إدناء الجلابيب الوارد في النصوص القرآنية كان مجرد علامة لتمييز المؤمنة من المومس وقت نزول الآيات، وأن الالتزام بإدناء الجلابيب في عصر زالت فيه تلك الظروف الملتبسة بنزول الآيات لا يؤدي الهدف الحقيقي من القرآن، فتقول: «تبعًا للنص القرآني فإن السبب الداعي لارتداء النساء المسلمات للثوب الخارجي عندما يخرجن من منازلهن هو حتى يستطاع تمييزهن كنساء (مؤمنات) مسلمات وتفريقهن عن المومسات اللواتي يعتبرن المضايقات والتحرشات الجنسية بالنسبة لهن مجازفة مهنية. لم يكن الهدف من هذه الآية حجز المرأة في بيتها، بل لجعل تجوالها من أجل قضاء أعمالها اليومية آمنًا دون جذب انتباه فاسد مؤذ. كان الحكم القرآني بأن يرتدى الثوب الخارجي (الجلباب) كعلامة تعريف للنساء المسلمات المؤمنات، وهكذا كان من الواضح أنه كان هنالك حاجة في ذلك الوقت للتصريح القرآني الذي وفقًا له يمكن للمرأة المسلمة (المؤمنة) أن تُميز من سواها. في المجتمعات التي لا وجود فيها لخطر خلط النساء المسلمات المؤمنات مع أخريات، أو حيث لا يقوم (الجلباب) بدوره كعلامة تعريف للنساء المسلمات (المؤمنات) فإن

(١) القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي، ٢٧.

مجرد ارتداء الجلباب لن يفي الهدف الحقيقي من القرار القرآني»[1].

٢- مقصود النصوص الدالة على الحجاب هو (الاحتشام) فقط، وليس خاصًا بالنساء:

إذا كان الحجاب بمختلف صوره وأشكاله (خمارًا ونقابًا وفصلًا بين الجنسين) يعد في نظر النسويات العلمانيات ممارسة ذات أبعاد تاريخية سابقة على الإسلام، أو ممارسة وقتية معللة بأسباب ظرفية عارضة، الأمر الذي تتفق معه منظرات النسوية الإسلامية، فإن النسويات الإسلاميات وبحكم تصريحهن بالانطلاق من القرآن بوصفه مصدرًا أساسيًا للإسلام يضطررن -غالبًا- للوقوف أمام النصوص الآمرة بالحجاب، فكيف تصرفن إزاء تلك النصوص؟.

ترى النسويات الإسلاميات القائلات بتاريخية الحجاب أن مقصود تلك النصوص هو مجرد (الاحتشام)، ويتجلى التأويل النسوي لاحتجاب المسلمات زمن النبي ﷺ لدى آمنة ودود إذ تقول: «الإسلام يعترف بفضيلة الاحتشام ويُظهرها من خلال العادات السائدة؛ لذا فالأهمية ترجع إلى مبدأ الاحتشام لا إلى الاختمار والانعزال اللذين هما مجرد طريقة لتطبيقه خاصة بتلك البيئة»[2].

وتأويل آمنة ودود -برأيها- هو الأصح والأصلح؛ نظرًا لبراءة مفهوم الاحتشام من الدلالة الطبقية للحجاب خمارًا كان أم فصلًا بين الجنسين، ذلك أن الخمار والفصل بين الجنسين كانا تمثيلًا غير معبر عن مبادئ

---

(١) الإسلام وحقوق المرأة، ص١٠١-١٠٣.

(٢) القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي- لآمنة ودود، ٢٧.

الإسلام؛ إذ كانا كما تقول: «سمات محدّدة على المستوى الاقتصادي والثقافي لمفهوم الاحتشام؛ فالاحتشام ليس حقًا خاصًا بالأثرياء فقط: فكل المؤمنات يستحققن أقصى احترام وحماية لحصانتهن بأي شكل وفي أي مجتمع، ويعتبر الاحتشام أمرًا واجبًا للحفاظ على النسيج الأخلاقي في الثقافات المتباينة، ومن ثم ينبغي الحفاظ عليه، لكن على أساس الإيمان: وليس على أساس الاقتصاد أو السياسة أو أية أشكال أخرى ...»[١].

ثم إن الاحتشام ليس خاصًا بالنساء ولا مقصورًا عليهن، وبحسب ما ذكرته أسماء برلس[٢] فآية سورة النور تشتمل على مفهومين للحجاب، أحدهما: حجاب العين، ويتعلق بمنع النظرة المحدقة للجنس الآخر، والحجاب الثاني: يتعلق بلباس الجسد، والإسلام أمر الرجل والمرأة كليهما به، ولم يخص النساء فقط بموضوع الاحتشام[٣].

أما رفعت حسان فتؤكد هذا المقصد، ذلك أن المرأة في الفكرة الإسلامية للنسوية -برأيها- ليست هي الدمية العابثة التي ترفض كل الأخلاق، ولا المرأة المُحجبة المتشبثة بالتقليد[٤].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) باحثة أكاديمية تلقت تعليمها في باكستان والولايات المتحدة الأمريكية، مديرة مركز دراسة قضايا الثقافة والعرق والإثنية التابع لقسم الدراسات السياسية بكلية إيثاكا في نيويورك، متخصصة في السياسات الدولية والمقارنة، وفي الدراسات الإسلامية وتأويل القرآن وقضايا النساء والجندر.

(٣) انظر: القرآن والجنس الجندر والجنسانية التماثل الاختلاف المساواة، بحث نشر في كتاب (النسوية والدراسات الدينية)، ص٢٤٥.

(٤) الإسلام وحقوق المرأة، ص١٠٥.

وتستدل لذلك المقصد بقولها: «إن مجرد ارتداء (الجلباب) لن يكون ذا جدوى، ذلك أن النساء المسلمات الأكبر سنًا (اللاتي لا يرجون نكاحًا) لم يطلب منهن ارتداء (الجلباب): ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٠]، إن النساء اللواتي بحكم تقدمهن في السن غير قابلات للنظر إليهن كأهداف جنسية، مسموح لهن أن يطرحن (الجلباب) لكن ليس هناك تراخٍ طالما أن المبدأ القرآني الأساسي للاحتشام في التصرف محفوظ بغض النظر عن السن أو الجنس، وهذا المبدأ القرآني -كما كل المبادئ لما يصطلح به دين الإسلام- هو بالنسبة للمسلمين ثابت لا يتغير. إن التفكير بالآية السابقة يظهر أن (الجلباب) ليس مطلوبًا من القرآن كتعبير ضروري للاحتشام طالما يميز إمكانية استمرار كون النساء محتشمات حتى عندما يطرحن (يخلعن) الجلباب، لكن المجتمعات المسلمة بشكل عام لم تكترث بالقصد الرئيسي للتصاريح القرآنية التي تعتبر النساء مخلوقات قادرة أن تكون فاضلة صالحة تتصرف عن اختيار، ولسن مخلوقات -ناقصة- عقل ودين يجب أن تُفرض الفضيلة عليهن خارجيًا»[1].

وتشير رفعت حسان إلى أثر المسلمين ممن سيطرت عليهم نزعة الهيمنة الذكورية في شرعنة الحجاب وفرضه على المسلمات استنادًا لعدة أحاديث نبوية، وبغض النظر عن مدى صحة تلك الأحاديث من عدمها تتشبث رفعت حسان بتأويلها لنصوص الحجاب، وترفض قبول أي حديث نبوي يعارض تأويلها مهما كانت درجة صحة الحديث، يتضح هذا في قولها: «دون

---

(١) الإسلام وحقوق المرأة، ص١٠١-١٠٢.

الاكتفاء بـ(الثوب الخارجي) الموصوف للنساء المسلمات في سياق حضاري معين، نشد المسلمون المحافظون مساعدة الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ لإجبار النساء على تغطية أنفسهن من الرأس وحتى القدم، وليس هدف هذه الورقة إيراد الأحاديث التي تدعم فكرة تحجب النساء الكلي أو شبه الكلي وتقييم درجة صحتها، ويكفي القول: إنه تبعًا للنظرية الإسلامية، من غير الممكن أن يُبْطَل القرآن في أي حالة كانت. وهكذا إذا كان من الممكن أن يرى أن الأحاديث التي نحن بصددها في تناقض مع المعنى الأساسي أو مع الغرض من التعليم القرآني فإنها لا تلزم المسلمين»[1].

٣- دلالات (ضرب الخمر) و(حفظ الفروج) الورادة في النصوص القرآنية:

إذا كان مقصود آيات الحجاب هو مجرد الاحتشام، فأين تذهب النسويات من العبارات النصيَّة للآيات الموجهة للمرأة المسلمة، والدالة دلالة مباشرة على التغطية والستر والاستعفاف والتصوُّن كـ(ضرب الخُمر) و(حفظ الفروج)؟.

اختلفت مناهج النسويات إسلاميات وعلمانيات في الالتفاف حول دلالات تلك العبارات لكنها أدت في النهاية للنتيجة نفسها، وهي: عدم وجوب الحجاب.

وحول دلالات العبارات السابقة ترى نعمت برزنجي أن الانطلاق من (الهدى) ذلك المبدأ القرآني الشامل والمرن الذي اكتشفته آمنة ودود يجعل

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٣.

الإرشادات حول الحشمة والأخلاق وعلاقتهما بلباس المرأة بسيطة وواضحة ومخالفة للتفاسير المؤكِّدة لفكرة تغطية أجسام النساء تجنبًا لإغراء الرجال، ومعاني المفاهيم المحسوسة والمجازية للباس والستر والجلباب والحجاب والغطاء والخمار قد تتحول جميعًا، وتصبح هذه المفاهيم أدوات يُقصد بها تغيير رؤية العلاقات الإنسانية، بما فيها العلاقة مع النساء باعتبارها إحدى العلاقات الإنسانية الأساسية.

وترمي هذه الرؤية القرآنية التغييرية -برأي نعمت برزنجي- لصرف وتحويل المجتمع في بناء علاقاته القائمة على الولاء القبلي، والذي تتجلى فيه الهيمنة الذكورية بصفة بارزة، واستبدال تلك البنية برؤية أخرى تقوم على تقديم الأنثى بوصفها ركنًا رئيسًا في العلاقات الأسرية الاجتماعية الاقتصادية، وتبدأ هذه الرؤية بقصة الخلق وتؤثر على جميع مظاهر الحياة[1]، وتفصيل هذه الرؤية نجدها في التأويل الجديد المقترح للنصوص الآمرة بالحجاب، والتي تقترح تفسيرًا أعمق لدلالات (حفظ الفروج) و(ضرب الخمر) طبقًا للرؤية التحويلية المتجاوزة للمفاهيم المحسوسة بحسب رأي برزنجي، والتي تقول:

«أولا: تؤكد الرؤية القرآنية على مفهوم (ستر سوءة الإنسان) من أجل تذكير الجنس البشري بالأخلاق على أنها الصفة التي تميز البشر عن المخلوقات الأخرى. وقد تحققت صيانة هذه الأخلاق بحياء الإنسان (التماس الخصوصية من أجل الوقار الذاتي واحترام الشريك الآخر حتى عند الدنو من الشعور بالشهوة)، على نقيض الحيوانات التي تحدد الحاجات

---

(١) انظر: قراءة جديدة للقرآن: الهوية الذاتية للمرأة، ص٩٢-٩٣.

البيولوجية والقوانين الطبيعية العلاقة فيما بينها.

ثانيا: تؤكد الرؤية القرآنية على مفهوم (حفظ الفرج) من أجل إبراز معيار العلاقات البشرية البيولوجية، والتأكيد على توقير الأرحام في الآية (١) من السورة (٤)، وعلى تغطية الجيوب في الآية (٣١) من السورة (٢٤) -على سبيل المثال- يقصد منه بشكل رئيسي تغيير واقع المرأة من مجرد حامل للطفل -الذي يمكن أن تتبناه القبيلة أو ترفضه- إلى شريك نشيط في عملية الإنجاب، بالإضافة إلى كونها عاملًا رئيسيًا في تحديد علاقات الدم والزواج. إذ نقرأ في القرآن ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذكور] ﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾، ومع ذلك عندما وجهت نفس الإرشادات إلى النساء، توسعت لإظهار أثر رحم المرأة (مصدر علاقات الدم والزواج) والنهدين (مصدر علاقات الرضاع) على تحديد الشرعية الاجتماعية الاقتصادية لجميع الأقارب الذكور: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ﴾ [التقليدية] ﴿عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ ...»[١].

وتنتهي نعمت برزنجي في أطروحتها التأويلية السابقة إلى النتيجة التالية: «ومن ثم فإن كل المقصود من الجلابيب في الآية (٣٣) من السورة (٥٩) والخمر في الآية (٢٤) من السورة (٣١) إنما هو الحفاظ على الأرحام والثديين على أنها المواضع التي تحدد النسب، أكثر من أن يقصد منها ستر

(١) المرجع السابق، ص٩٣.

جسم المرأة لغاية الستر فقط، والحديث الشريف الذي يسمح للمرأة برفع خمارها أمام زوج متوقع [الخاطب] ينطوي على دليل آخر على ما أوضحته. إذن يقصد بالاحتشام حماية نسب الأسرة، وبما أن عمادي الحياة الأسروية هما المرأة والرجل، فإن قبولهما لبعضهما له قيمة أعلى من الاهتمام الكلي بقيود اللباس فقط من أجل ستر جسم المرأة»[1].

ولا تختلف هذه النتيجة في حقيقة الأمر عن النتيجة التي توصل لها محمد شحرور الذي سبق وأن صرحت برزنجي باستمدادها منه ألا وهي عدم وجوب الحجاب على المرأة[2].

وتحاول ألفة يوسف من جهتها خلخلة القاعدة التي يقوم عليها الحجاب بالعودة للدلالات اللغوية للخمار في الآية، متسائلة: «فما الخمار؟، وما الجيب؟، الخمار من جذر (خمر) ويفيد في معناه العام كل ما غطى وستر، وفي معناه الخاص كل ما تغطي به المرأة رأسها، والجيب من القميص طوقه، ومن البدن القلب والصدر، وإذا اعتبرنا الخمار بمعناه الاصطلاحي الشائع غطاء الرأس -وهو ليس كذلك بالضرورة كما رأينا- تبين لنا أن الآية لا تأمر بوضع الخمار بل بضرب الخمار على الجيب، أي أن وجود الخمار هو مقتضى (presuppose) بعبارة اللسانيين. الآية إذن تأمر بتغطية الجيوب لا بلبس الخمر إذ كان لبسهن شائعًا، ومن هذا المنظور نفهم قول الرازي: (إن نساء الجاهلية كن يشددن خمرهن من خلفهن . . .)، ونفهم قول

---

(١) المرجع السابق، ٩٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٩٩، ونحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة- لشحرور، ص٣٦٤.

الزمخشري: (كانت جيوبهن واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن وما حواليها وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى مكشوفة)، ويمكن أن نطرح السؤال التالي: (هل ذكر المقتضى أي الخمر -على فرض أنها غطاء الرأس- أمر بلبسهن، وهل يكون ذكر الجلابيب في الأمر بإدناء الجلابيب أمرًا بلبسهن، فيكون كل من لبس سوى الجلباب عاصيًا؟»[١].

ولا تقدم ألفة يوسف أية إجابة على تساؤلاتها المطروحة، ولا تتطلع لذلك، كما لا تطالب غيرها بها، فتقول: «ليس غرضنا الإجابة عن هذه الأسئلة فقد قررنا أن لا أحد يمتلك جوابًا، ولكن بدا لنا أن بين الحجاب الذي يلوِّح به الأصوليون اليوم من جهة و(حجاب) القرآن والسنة غيابًا للتطابق واضحًا»[٢].

وهكذا تنتهي طروحات هذه المقاربة بتأويلاتها المتعددة لعدم وجوب الحجاب.

مناقشة المقاربة النصيَّة للحجاب:

١- إضفاء النسبية التاريخية على الحجاب:

القول بتاريخية الأحكام الشرعية أمر مشترك بين النسوية العلمانية والنسوية التوفيقية الموسومة على وجه المغالطة بالإسلامية، وإضفاء النسبية التاريخية بصفة عامة على الأحكام الشرعية يعني تعطيل العمل بالنصوص الشرعية، وسلبها الطابع الشمولي، المتسق وكون الرسالة الإسلامية الرسالة الخاتمة[٣].

---

(١) ناقصات عقل ودين، ص١١٥-١١٦.

(٢) المرجع السابق، ص١١٦.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن-لأحمد الطعان، ص٨٤١.

ويقوم الحكم بتاريخية الحجاب بوجه خاص على عدة مقولات، منها: كونه جاء لمجرد التفريق بين الحرة والأمة، وقد زال موجب الحجاب بتغير الزمان وزوال السبب، وهذا سبق وأن أجيب عنه في البعد الطبقي للحجاب، وفيه قال الألباني رحمه الله: «ومن نتائج هذا المذهب أن الحجاب لا يؤمر به أصلًا حين لا يتعرض الفساق، أو حين لا توجد إماء كما في هذا العصر لانتفاء العلة! وإذا انتفت العلة انتفى المعلول . . . فانظر كيف كيف يوصل الجهل بضعف بعض الروايات إلى تعطيل أمر قرآني وآخر نبوي»[1].

ومن المقولات النسوية الحاكمة بالنسبية التاريخية للحجاب: أن الحجاب نزل في زمن كان الناس قريبي عهد بالجاهلية ولم تنضبط أخلاقهم بعد، مما حتَّم الإبقاء على الحجاب لتنظيم العلاقات بين الرجال والنساء بوصفه ممارسة سابقة على الإسلام، وهذا القول مدفوعٌ بالحكمة المذكورة في الآية القرآنية (ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين)، والأذى المتوقع والمتحقق يتصل بجانب ثابت في الطبيعة الإنسانية لا يتبدل ولا يتغير وهو الميل الطبيعي الغرائزي لكل من الجنسين للآخر، وهذا الجانب الثابت يقتضي تشريعًا ثابتًا لتنظيم العلاقة بين الجنسين على مر الزمان لا تشريعًا مخصوصًا بزمنه فقط، ولا يقتصر هذا النوع من التشريع على الحجاب بوصفه مراعيًا للعلاقة الفطرية بين الرجل والمرأة، بل ينسحب على النصوص المتصلة بجوانب فطرية إنسانية كحب المال والنزعة إلى التملك، والتي انبنت عليها أحكام شرعية أسست للعلاقات المالية بين الأفراد، وكما يتجلى الثبات في قيم إنسانية كحسن العدل والصدق والأمانة وقبح الكذب والخيانة فكذلك يتجلى الثبات

---

(١) جلباب المرأة المسلمة، ص٩٣.

في الفطرة الإنسانية والتي جاءت أحكام الشريعة ملبية لها ومتوائمة معها[١].

أما إيجاب الخمار على رؤوس النساء فقط مع وجود الميل لدى الجنسين، فليس لأن المرأة لا تفتتن بالرجل، ولا لأن الرجل مختصر في حدود أحاسيسه الجنسية، فالقول بهذا تفتيت للمنظومة الإسلامية المتكاملة في ضبط العلاقة بين الجنسين وأنسنتها فالحجاب ليس إلا جزءا من منظومة من الأحكام لحفظ عفة المرأة والرجل كليهما، فقد أُمرا جميعًا بحفظ الجوارح من غض البصر، وأُمرا جميعًا بحفظ الباطن بلباس التقوى ومنه الحياء وهو أمر باطن يتجلى في السلوك المحتشم، وحُرم عليهما الخلوة بغير المحارم، وخُصَّت المرأة بارتداء الحجاب الذي يعد شعيرة من شعائر الإسلام الظاهرة، وأُمرت به المرأة دون الرجل لما حباها الله من المفاتن، ولما ركب سبحانه في فطرة الرجل من افتتان بها يفوق افتتانها به، وكما أمر الله المرأة بالحجاب أمرها بعدم الخضوع بالقول، وإظهار ما خفي من الزينة، ولا تتحقق العفة بالأخذ بأحد هذه الأحكام ونبذ الأخرى[٢].

ويتضح سبب افتتان الرجل بالمرأة أكثر من افتتانها به في التفسير العضوي للشبق الجنسي والذي يشتد بتضافر عاملين: عامل داخلي: يتمثل في الهرمونات الجنسية في الدم.

وعامل خارجي: يتمثل في أصناف المثيرات كالتعري، وأساليب

---

(١) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر - لخالد عبد العزيز السيف، ص٣٤١.

(٢) الاحتساب في قضايا المرأة: مفاهيم وتطبيقات-لملاك الجهني، ورقة عمل محكّمة قدمت في ملتقى (ناصحة) الثالث، ونشرت على الرابط:
http://malakaljohany.com/play.php?catsmktba = 33.

الحركة والإغراء، والتأكيد على مواطن الإثارة في الجسد باللباس الضيق أو الشفاف، والروائح العطرية، وميوعة القول وغيرها.

ولأن الفعالية الجنسية تنشط بصفة أكبر لدى الرجال بطبيعة تكوينهم، أي لما للهرمونات الجنسية الذكرية من أثر يفوق أثر الهرمونات الأنثوية في هذه الفعالية، فقد كان الرجل أكثر افتتانًا بالمرأة منها به، بمعنى أنه أكثر استجابة منها للمثيرات الخارجية(١)، ويتضح هذا الفرق من الناحية النفسية أيضًا فيما ذكرته نوال السعداوي بقولها: «ولقد تحيَّر علماء النفس والجنس في الأسباب التي تجعل الرجل يثار جنسيًا إذا ما تعرى أمامه فخذ امرأة مثلًا، في حين أن المرأة لا تثار جنسيًا إذا كشف عن ساقه أو فخذه»(٢).

٢- مقصود آيات الحجاب الاحتشام فقط وليس خاصًا بالنساء:

ينبني هذا التأويل على البعدين التاريخي والطبقي للحجاب، وتذهب فيه آمنة ودود إلى أن الحجاب اختمارًا كان أم انعزالًا ليس إلا تعبيرًا عن الاحتشام في ذلك الزمن، وإذا سقط الحجاب لمضي زمنه وتغير الحال فتبقى الأهمية للاحتشام فقط. ويجري التعبير عن الاحتشام وفقًا للعادات السائدة في كل زمن، وترى آمنة ودود أن هذا التأويل هو الأصح والأصلح لبراءة الاحتشام من الدلالة الطبقية للحجاب، لأن كل المؤمنات يستحققن أقصى احترام وحماية لحصانتهن بأي شكل وفي أي مجتمع. وهذا القول مدفوعٌ بما ذكرناه في البعد الطبقي للحجاب.

كما ينبني هذا التأويل على أن المطالبة بالاحتشام ثابتة لا تتبدل ولا

---

(١) انظر: فلسفة الزي الإسلامي- لأحمد الأبيض، ص٩٧-٩٨.

(٢) الرجل والجنس، ص٢٦٥.

تزول كالأمر بالحجاب أو الخمار والذي يسقط عن القواعد من النساء في حين لا يسقط الاحتشام أبدًا، ومادام ثابتًا فهو مبدأ وعلى ضوء هذا المبدأ يعد الخمار أو الحجاب مجرد تعبير عن الاحتشام وهو ليس تعبيرًا ضروريًا، باعتبار النساء مخلوقات فاضلة قادرة على التصرف باختيار ولسن مخلوقات تُفرض عليهن الفضيلة خارجيًا كما ترى رفعت حسان.

ولا شك في صحة جانب مما يتضمنه هذا القول وهو أهمية الاحتشام للجنسين لكن صاحبته تذهب إلى أن وضع القواعد من النساء لثيابهن إسقاطٌ للتكليف بالحجاب وهذا يدل على أن الحجاب ليس فرضًا لأن الفرض لا يسقط، وهذا افتراضٌ فاسد، فوضع القواعد من النساء لثيابهن (رخصة) كما قال ابن عاشور في تفسير الآية: «وعلة هذه الرخصة هي أن الغالب أن تنتفي أو تقل رغبة الرجال في أمثال هذه القواعد لكبر السن. فلما كان في الأمر بضرب الخمر على الجيوب أو إدناء الجلابيب كلفة على النساء المأمورات اقتضاها سد الذريعة، فلما انتفت الذريعة رفع ذلك الحكم رحمة من الله، فإن الشريعة ما جعلت في حكم مشقة لضرورة إلا رفعت تلك المشقة بزوال الضرورة، وهذا معنى الرخصة ولذلك عقَّب هذا الترخيص بقوله (وأن يستعففن خير لهن)»[١].

ولو صح القياس على هذا الأصل الفاسد لسقطت فرضية عدد من الأحكام التي تتخللها الرخصة، كالصيام والذي رُخِّص للمريض والمسافر بتركه بجامع المشقة، ولقيل أن هذه العبادات مجرد تعبير عن الإيمان بالله،

---

(١) التحرير والتنوير، ج/١٨، ص٢٩٧.

وهي ليست تعبيرًا ضروريًا ويمكن التعبير عن الإيمان بأية وسيلة أخرى، وهو قول باطل بلا شك!

٣- دلالات (ضرب الخمر) و(حفظ الفروج) الواردة في آيات الحجاب:

بما أن الحجاب -في نظر النسويات- ممارسة تاريخية سابقة على الإسلام وبما أن كل المقصود من الجلابيب في آيات الحجاب والخمر -في رأي نعمت برزنجي- هو الحفاظ على الأرحام والثديين على أنها المواضع التي تحدد النسب، فإن فرض الخمار على رؤوس النساء فقط إقحام لشيء في القرآن لا يوجد بين دفتيه. هذا هو التأويل العميق والقراءة التحويلية لآيات الحجاب والتي تتجاوز المفاهيم المحسوسة لدلالات ضرب الخمر وحفظ الفروج إلى ما ورائها كما ترى برزنجي بناءً على رأي كبيرة منظرات النسوية الإسلامية آمنة ودود، والتفسير العصري لشحرور، وهو تأويل منحرف تكلّف مسارات ملتوية لإسقاط فرضية الحجاب، فأما إسقاط شرعية الحجاب لكونه ممارسة تاريخية سابقة على الإسلام فقد تم الرد عليه في البعد الثقافي للحجاب من المقاربة التاريخية في المبحث الأول، وأما ما ذكر في دلالات ضرب الخمر وحفظ الفروج، والمنقول عن شحرور فجوابه أن شحرور حرَّف الكلم عن مواضعه ولا يتسع المقام هنا لنقد منهجه في التأويل[١]، وحسبنا الإشارة لسقطتين في إخراج الكلمات عن معانيها التي

---

(١) لمعرفة الموقف الشرعي من منهج المؤلف بعامة، راجع: (تهافت القراءة المعاصرة)- لمحامي منير الشواف، و(القرآن والفرقان: قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية)- لخالد عبد الرحمن العك، =

استقرت عليها في اللغة، وعلى تلك السقطتين بنى شحرور تأويله لدلالات العبارات السابقة، وهي:

أولًا: طمس المعنى الفصيح للكلمة وتحكيم الدلالة العاميَّة في القرآن الكريم:

ومن ذلك تعريف شحرور للجيوب المأمور بسترها بالخمر في الآية والذي ذكر فيه أن «الجيب جاء من (جَيَبَ) كقولنا: جبت القميص أي قورت جيبه وجيبته أي جعلت له جيبًا. والجيب كما نعلم هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة. والأساس في (جيب) هو فعل (جوب) في اللسان العربي وله أصل واحد هو الخرق في الشيء ومراجعة الكلام (السؤال والجواب). فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق، وهي ما بين الثديين، وتحت الثديين، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتين، وهي الجيوب التي يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها»[(١)].

وهذا الذي ذكره شحرور وخلط فيه المعاني المعجمية بغيرها لا صلة له بما ذكره أهل العربية في معنى الجيب، فالجيب في اللغة يعني: الصدر[(٢)]، ومما ذكره ابن فارس في معنى الجيب أنه الدرع الذي تلبسه المرأة يسمى بالمصدر[(٣)]، وأما ما ذكره شحرور عما له طبقة أو طبقتان فهو جيب

= و(القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان)- لأحمد عمران، و(القرآن وأوهام القراءة المعاصرة)- لجواد عفانة، و(قراءة علمية للقراءات المعاصرة)- لشوقي أبوخليل، و(الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن: دراسة نقدية)- لماهر المنجد.

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة، ص٣٦٣،

(٢) راجع: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر- لمحمد الدامغاني، ص١١٣.

(٣) راجع: معجم مقاييس اللغة، ج١/ ص٤٩٢، ٤٩٧-٤٩٨.

القميص، وهو كيس يخاط في جانب الثوب وله فتحة من الخارج، أي الجيب عند العامة، ولما لم يكن لما يغطي الفرج جيب كهذا، قال: (أو طبقتان مع خرق) وفي هذا تمويه على تحكيمه العامية في القرآن، والذي كان من نتائجه أن أحل للمرأة أن تخرج وأن تظهر أمام غير محارمها شبه عارية[١].

ثانيًا: تعميم ما استقرت اللغة على تخصيصه:

ومن ذلك قوله في تعريف الخمار في الآية: «والخمار جاءت من (خمر)، وهو الغطاء، والخمر سميت خمرًا لأنها تغطي العقل وليس الخمار هو خمار الرأس فقط، وإنما هو أي غطاء للرأس وغير الرأس، لذا أمر الله سبحانه المؤمنات بتغطية الجيوب»[٢].

فالقول بأن الخمار هو مطلق (الغطاء) دون تخصيص برأس المرأة، تعميم لما خصصته اللغة، من أجل أن تستجيب للمعنى الذي ابتدعه شحرور للجيوب، ويشهد لخلاف هذا ما ذكره أهل اللغة في معنى الخمار، بقولهم: «أصل الخمْر: ستر الشيء، ويقال لما يستتر به خمار، لكن الخمار صار في التعارف اسمًا لما تغطي به المرأة رأسها»[٣].

والقول بأن الخمار هو الغطاء صحيح في أصل اللغة لكنه من قبيل ما تم تخصيصه كالمعنى العام للسماء في قول الثعالبي: «كل ما علاك فأظلَّك فهو

---

(١) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص٣٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦٣.

(٣) المفردات في غريب القرآن- للراغب الأصفهاني، ص١٥٩، كتاب (الخاء)، وراجع: معجم مقاييس اللغة- لابن فارس، ج٢/ ص٢١٥-٢١٦.

سماء»[1]، ومعنى الكعبة: «كل بناء مربع فهو كعبة[2]»[3].

وهكذا وبعد أن فُرِّغت العبارات القرآنية من مضامينها اللغوية وضُمّنت معانٍ منكرة تعيد نعمت برزنجي ومن اخترن التأويل المذكور العبارات المذكورة لسياقها القرآني، ويفسرن تعاليمه تفسيرًا آخر ينكره السياق القرآني نفسه، فسياق آية الحجاب أو (الاختمار) بالتعبير الأدق يبدأ بالحديث عن تميز الطيبين والطيبات عن الخبيثين والخبيثات، وينتقل للحديث عن آداب دخول بيوت الآخرين، ما كان منها مسكونًا أو غير مسكون، ثم يتحدث عن غض البصر وحفظ الفروج لعامة المؤمنين والمؤمنات بلا تخصيص، وعن فريضة الاحتجاب أو (الاختمار) لئلا تبدو زينة المرأة إلا أمام من استثنتهم الآية وهم المحارم، ثم يجري الحديث عن الإحصان بالنكاح ويوصي بالاستعفاف من لا يجدون نكاحًا حتى يغنيهم الله من فضله، فهذا السياق عبارة عن نظام تشريعي مفصَّل ومتكامل لحفظ العفة وبيان صلتها بستر العورات عن سوى المحارم، وهذا التشريع عام في وجود المرأة مع غير محرم، بل شرعت الآيات استئذان الأطفال الذين يظهرون على عورات النساء حفظًا للعورات داخل البيوت، وحيث حرم الله الزنا وأمر بالعفاف وشرع الزواج فكان لا بد لكمال التشريع من سد ذريعة ما يؤدي لعكس المشروع فجاء الأمر بالحجاب وغض البصر وتحريم الخلوة بغير

---

(١) فقه اللغة- للثعالبي، ج١/ ص٢٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية- لنخبة من المؤلفين، ص٦٥٧-٦٥٩.

المحارم[1]، فلو كانت دلالات ضرب الخمر وحفظ الفروج مجرد ستر الصدر والسوأتين فالرجل والمرأة كليهما مأموران بسترها، ولو كان الغرض من سترهما حفظ النسب بتحريم الزنا فالتحريم يجري على المرأة والرجل كليهما، وإذا كان الاحتشام للجنسين وليس خاصًا بالنساء كما ترى النسويات، فليس لأمر النساء بالاختمار فائدة تذكر.

وينبغي أن نشير هنا لفارق لم نشر إليه حول الحجاب في تطبيقات كل من النسوية العلمانية والنسوية التوفيقية، وهو موقع الحجاب في خارطة الاشتغال النسوي، ففي الوقت الذي يقف فيه موضوع الحجاب على رأس الاهتمامات النسوية العلمانية التي تقدم مشروعها التحرري كاملًا وشاملًا وواضحًا، يتراجع الحجاب في الخطاب النسوي التوفيقي إلى مرتبة أدنى، كما أن نسويات المهجر قدّمن فيه ما لم تقدمه النسويات التوفيقيات العربيات، والسبب يتعلق بمسألة مهمة جدًا بالنسبة لنسويات المهجر وهي الاندماج في ثقافة المجتمعات الغربية التي يقِمن بين أفرادها، ولسبب آخر يتعلق بطبيعة المتتالية التوفيقية المخاتلة والتي تسعى لتسجيل انتصاراتها بتدرج لا يصدم المجتمع، ويتبدى هذا التدرج على المستوى المعرفي في تدرج الطرح ونوعية الكتابات النسوية التوفيقية المترجمة إلى العربية تحت إشراف النسويات العربيات والتي لم تترجم حتى اللحظة أي ورقة عمل تطرح مسألة الحرية الجنسية رغم طرح هذه النوعية من المناقشات في مؤتمرات عالمية ومنذ وقت مبكر كمؤتمر برشلونة المشار إليه، وربما يعود سبب الطرح

(١) انظر: حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين- لنخبة من العلماء، ص٦١٢-٦١٤.

التوفيقي حول الحجاب للحاجة إلى استيعاب باحثات محجبات خاصة وأن النسوية التوفيقية الموصوفة بالإسلامية تعاني «من قلة عدد المنظرات المهتمات ببنائها وتطويرها نسبة للكاتبات عنها»[1]، ونظرًا كذلك للذكرى القارَّة في المخزون الذهني الجمعي والتي تربط خلع الحجاب بثقافة الاستعمار سابقًا، إضافة لربط الحجاب بالسياسة العنصرية المقيتة التي تمارسها الدول الأوروبية في الوقت الحالي ضد المحجبات، والذي ربط بدوره الحجاب بمسألة الهوية والإسلام، مما قد يبدو سببًا وجيهًا لتجنب المنظرات النسويات العربيات لأي طرح يمس بالحجاب في حين لم يمنعهن شيء من الخوض في قطعيات فقهية كالمساواة في (الإرث) مثلًا.

الدرس النسوي في نقض الحجاب:

يتجلى القسم الأكبر من تطبيقات الحجاب في الخطاب النسوي الحداثي في المقاربات الناقضة لفرضية الحجاب والباحثة في أبعاده ودلالاته التاريخية والرمزية والنفسية والنصية، كما يتجلى ذلك بصورة أصغر في تدريس الطريقة التي يتحقق بها نقض الحجاب خطوة بخطوة، مع إبراز أهم أسئلة الدرس النسوي في نقض الحجاب، وتُعد رجاء بن سلامة من أبرز النسويات اللاتي مارسن تدريس المقاربة الجندرية في قضايا المرأة في نطاق الدراسات العليا في الجامعة ولم يكتفين بتدريسها لطلابهن بل نقلن جهدهن التعليمي لنتاجهن الفكري فكتبن حول المنهج الأمثل لنقض الحجاب وفصَّلن ذلك المنهج في خطوات.

---

(١) الأبعاد المعرفية لنسوية إسلامية- لأماني صالح، ورقة عمل نشرت في كتاب (النسوية والمنظور الإسلامي)، ص١٠، بتصرف يسير.

تصف رجاء بن سلامة الحجاب بالخرقة المقدسة التي نتمسك بها بكل ما أوتينا من عنف قداسي، والتي أدت وما زالت تؤدي إلى وأد النساء، وترى أن الحل المنهجي للتخلص من الحجاب يقوم على معيارية جديدة تضع منظومة حقوق الإنسان في الاعتبار، كما تضع أهمية التجربة الدينية في حياة الفرد في الاعتبار، فتفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي[١].

ويستلزم الخروج من أفق المعيارية الدينية إلى أفق المعيارية الحقوقية الأرحب والأكثر ملاءمة لعصرنا -برأيها- القيام بعملية تحويل للأسئلة المطروحة حول الحجاب، ويتمثل هذا التحويل في الانتقال من سؤال (الفَرَضِيَّة) أي: هل الحجاب فريضة إسلامية؟، إلى السؤال (القيمي) أي: ما علاقة الحجاب بقيم المساواة والكرامة والحرية والمواطنة؟[٢].

ويجب على من يرغب بالخروج من سؤال الفرضية أو أفق (الحلال والحرام) في مسألة الحجاب -برأيها- اتباع الخطوات المنهجية التالية[٣]:

١- الكشف عن تاريخية الأحكام الفقهية التي تنظم علاقات الناس ببعضهم البعض، والكشف من ثم عن بشرية المنظومة الفقهية وقيامها على أساس تراتبي تفاضلي، وبيان الوظيفة التاريخية للأحكام الإسلامية يبين حدودها ونسبيتها.

٢- تفعيل (النقد الجندري) في بيان نسبية وتاريخية الاختلافات بين الرجال والنساء، والتي توصف بالإلهية أو الفطرية (الطبيعية).

---

(١) انظر: بنيان الفحولة، ص١٠١-١٠٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٧٣، ٩٧.

(٣) راجع: المرجع السابق، ص٩٧-١٠١.

٣- الاجتهاد في الخروج من دائرة (العنف الرمزي) من خلال الوعي بأبنية الهيمنة الكامنة في صلب الأبنية المعرفية والتي تترك أثرها فينا بصفة تكاد تكون لا واعية.

٤- توظيف المشاريع الفلسفية التي تهدف إلى كشف المفارقات الكامنة في مسلماتنا، وبخاصة ما أنتجه بيار بورديو وجاك دريدا في هذا الشأن.

٥- طرح قضية الاجتهاد في تأويل النص القرآني على نحو مختلف يتجاوز تأويل الآيات إلى الجهد العقلي والنفسي لتحديد علاقتنا بالنص المقدس، فيتخذه المؤمنون للعبادة ويستلهمون بعض مبادئه لتطوير منظومة حقوق الإنسان مثل: الرحمة والمسؤولية الفردية، بدلا من اتخاذه مصدرًا لرفض المنظومة الحقوقية أو اتخاذه مصدرًا للتشريع في مجال العلاقات بين البشر.

٦- طرح إشكالية التعارض بين أحكام الشريعة ومنظومة حقوق الإنسان وليس العكس، لأن العكس يعني التمسك بأبنية عدم المساواة وتبرير عنف الهيمنة الذكورية وإيجاد مسميات ملطفة له.

وعلى ضوء ما سبق ترى رجاء بن سلامة أنه يكفي أن نطرح الأسئلة اليسيرة لكي تنهار المسلَّمات التي تحمي البداهة الزائفة للحجاب -برأيها-، ومن تلك الأسئلة:

لماذا نطالب المرأة فقط بتغطية رأسها وجسدها؟ أليس الرجل فاتنًا من وجهة نظر المرأة إذا عدت المرأة ذاتًا ناظرة والرجل موضوعًا منظورًا إليه؟، ألا تعد قصة يوسف عليه السلام وقطع النساء أيديهن بسبب جماله الباهر دليلًا على أن الرجل مصدر فتنة للنساء؟، ثم أليست الفتنة أمرًا لا مفر منه في العلاقات

البشرية، وإن سُدَّت كل الأبواب والمنافذ وأُسدلت كل الحجب؟ أليست الفتنة أمرًا ضروريًا في حياتنا لكي يكون الشوق ويكون الحب؟ ولكي تنفتح إمكانيات الصداقة بين الرجل والمرأة، أي إمكانيات تأجيل الرغبة أو إفراغ العلاقة من الرغبة؟ إذا كان الهدف من فرض الحجاب على المرأة هو إخلاء الفضاء العام من الرغبة، ونشر نوع من الأخلاق الصفوية فيه، أفليس من شأن هذا المشروع أن يبوء بالفشل، بما أن حجاب المرأة يختزل المرأة في كونها أنثى، وتذكير الحجاب بأنها ممنوعة محرمة يؤجج هذا الاختزال ويغلق أبواب الصداقة والزمالة والتعارف اللطيف الخالي من التأثم والخوف؟، ثم كيف يمكن بناء المساواة على إيديولوجيا جنسية تجوهر الفوارق بين النساء والرجال، وتجعل الاختلاف الجنسي لا الاشتراك في المنزلة البشرية أساسًا لبناء المجتمع؟، كيف يمكن التوفيق بين الحجاب والمواطنة، والحال أن الحجاب يختزل المواطنة في الأنثى أو يختزلها في انتماء سياسي أو ديني؟، كيف يمكن التوفيق بين الحجاب والكرامة، والحال أن الكرامة أهلية ومسؤولية والحجاب ردع وليس مسؤولية؟، كيف يمكن التوفيق بين الحجاب والحرية، أو كيف يمكن الحديث عن حرية المرأة في اختيار حجابها بحيث نسمح لأنفسنا بالمطالبة بحرية المُقيَّد في اختيار قيده؟[١].

وترى إيمان أحمد ونوس[٢] من جهتها أن الباحثين الإسلاميين في

---

(١) انظر: المرجع السابق، ٩٨-١٠١.

(٢) إعلامية سورية وناشطة في مجال حقوق المرأة والطفل، ولدت عام (١٩٥٩م)، تحمل مؤهل ثانوية عامة وهي موظفة في الاتحاد الوطني للطلبة السوريين، وعضو ملتقى الفينيق الأدبي، ومحررة وكاتبة في عدد من الصحف والمواقع الالكترونية، ومنها جريدة النور التابعة للحزب الشيوعي السوري الموحد.

الحجاب يكشفون عن دوغمائية لا تاريخية حين يدعون ضمنًا أن الحجاب من محددات الانتماء إلى الإسلام، كما ترى أنه تم تحميل الحجاب معياريًا بعدد من الوظائف التي لم يجر تمحيصها كحماية المرأة من التحرش الجنسي، والدلالة على التقوى، وتوكيد الهوية الثقافية وغيرها، وأن عودة الحجاب التي اجتاحت المجتمعات الإسلامية في السنوات العشرين الماضية تتطلب إخضاعها للدراسة على طريقة ميشيل فوكو، وتطرح الخطوات اللازمة لذلك والمتمثلة فيما يلي[١]:

١- التعرف أولًا بأول على الشكل التاريخي الذي ظهر فيه الحجاب وترسَّخ، والتمييز بين أربع مراحل: مرحلة ما قبل الاستعمار، ومرحلة الاستعمار، ومرحلة الاستقلال، والمرحلة الراهنة، وفائدة هذا التقسيم تحديد صعود الحجاب وسقوطه بوصفه موضوع تقصٍ تاريخي.

٢- تحديد اللغة (الدينية والقانونية والسياسية والثقافية) التي تناولت الحجاب في مختلف المراحل التاريخية، ورصد اختلافاتها وتشابهاتها مع حقبة الشرع الإسلامي الكلاسيكية، والتمييز بين الحجاب بوصفه خطابًا والحجاب بوصفه تاريخًا من حيث التحليل علمًا أنه لا يمكن فصلهما عن بعضهما البعض.

---

(١) انظر: النسوية العربية رؤية نقدية: نظرية ما بعد البنيوية والنسوية في الشرق الأوسط هل ندور في حلقات؟- مقالة لإيمان أحمد ونوس نشرت في موقع جريدة (النور) على الشبكة، على الرابط:

http://www.an-nour.com,

وموقع الحوار المتمدن على الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=32681.

٣- رصد الاضطرابات والتعديلات والتصحيحات (المادية والاجتماعية والسياسية والقانونية) التي حدثت نتيجة الأوضاع التي فرضها الغرب الامبراطوري، مع الاهتمام بشكل خاص بنقطة الالتقاء مع النسوية الغربية، وكيف جرى تشكيك الشابات من قبل أرباب الخطاب الإسلامي الداعي للحجاب في فلسفة التحرر النسوي؛ انطلاقًا من أنهن حُرَّات بالأصل، ويملكن كل الحقوق التي يأملن بالحصول عليها، وكيف تم تقديم النساء في الشرق الأوسط بوصفهن مخلِّصات للنساء في الغرب وكيف قدم الحجاب بوصفه دواء ضد (التشيؤ) الجنسي الذي تخضع له المرأة في الغرب، والكشف عن دائرية هذا الخطاب فالنساء المسلمات يلبسن الحجاب، واللواتي يرغبن بالتعريف بأنفسهن بوصفهن مسلمات يلبسنه، وما من بديل للمسلمة عن الحجاب.

٤- كشف مختلف الطرق والأساليب التي يُشكل بواسطتها خطاب الحجاب النساء بوصفهن ذوات في مختلف الحقب والظروف التي تجعل طرقًا كهذه غير فاعلة، والتطرق في مسار مواز لهذا المسار إلى مختلف الطرق التي أدت إلى إدراك النساء بأن خطاب الحجاب خطاب سُلطة أتى لمصلحتهن؛ ففي زمن الصراع ضد الاستعمار توقفت نساء ذلك الجيل عن التفكير بالحجاب بوصفه محددًا لهويتهن النسوية أو الإسلامية، وفي الوقت الراهن تم حذف إنجاز أولئك النسوة لمصلحة وجهة نظر تستعرض بفخر تاريخًا متماسكًا للحجاب بوصفه شرطًا لهوية المسلمة.

٥- كشف الطبيعة الثنائية في خطاب الحجاب بوصفه مكونًا لذكورة الرجل، من خلال رصد التغير الذي يؤثر في هوية الرجل في حال غياب

الحجاب، والذي ينتج ضعفًا أمام الجنس بالنسبة للرجل.

وتُنهي إيمان ونوس درسها بضرورة التحلي بوعي نقدي إزاء التفسيرات التي تحاول أن تصالح بين النساء والحجاب باعتباره أمرًا ضروريًا لا مفر منه، وتختم بقولها: «وبكلمات فوكو نفسه نقول: ليست انطولوجيا الذات النقدية نظريةً أو عقيدةً أو جسمًا معرفيًا دائمًا، بل يجب أن يُنظر إليها على أنها منظومة قيم متأصلة، وحياة فلسفية يكون فيها نقد ما نحن عليه تحليلًا تاريخيًا للحدود المفروضة علينا، واختبارًا لإمكان تخطيها في الوقت ذاته»[١].

مناقشة الدرس النسوي في نقض الحجاب:

رغم استخدام النسويات للأدوات والمناهج الحداثية في نقد الخطاب الشرعي وانحيازهن للحداثة ومكتسباتها الفكرية والحقوقية لكنهن مع ذلك وإسوة بالحداثيين العرب لا يستخدمن -غالبًا- أفضل مناهجها في فهمها، ولا تتواصل مقارباتهن مع الراهن المعرفي في الغرب، وبخاصة النظريات والمناهج التي تُبين حدود القول ومقاصده وشروط استعماله كالمنهج التداولي ومنطق الحجاج الطبيعي، كما لا يتواصلن مع الانتقادات الموجَّهة عبر المقاربات ما بعد الحداثية وما بعد الكولونيالية للثقافة الغربية، ولو فعلن لأدركن أن كثيرًا من مقولاتهن أضحت مقولات متجاوزة معرفيًا.

فلِمَ يسكتن عن تلك المناهج والنقود ويقفن عند ما قبلها؟ ألسنَ منحازات للحداثة وما بعد الحداثة؟ فلِمَ يقفن عند ما قبلها ويتجاهلن أحدث

---

(١) المرجع السابق.

ما تمَّ التوصل إليه فيها ومن خلالها.

سبق وأن أجبنا على الأسئلة المطروحة هنا من مثل افتتان المرأة بالرجل، ودلالات ارتداء المرأة للحجاب وغيرها، إضافة إلى الإشكاليات الثقافية والمنهجية للخطاب النسوي في مناقشات المباحث السابقة، واستعراض ما ذكرته النسويات العلمانيات هنا من جهود منظَّمة لنقض الحجاب بكل السبل والوسائل النظرية يؤكد على محورية الحجاب في الطرح التحرري في خطابهن؛ إذ مثّل الحجاب أيقونة في خطابات التغيير الاجتماعي.

وإن كَشَف الدرس النسوي هنا عن شيء فقد كشف عن النزعة الإقصائية والتحكمية في الخطاب العلماني الذي يُبشِّر بجنة كونية تنتعش فيها التعددية وتُحترم الحريات، مع إقصاء المحجبات عن هذه الجنة التي لا تتسع لهن، فقد بدا جليًا كيف تم إخراج المحجبات من حدود مفهوم المواطنة ومفهوم الكرامة الذي صاغته النسويات على مقاسهن وحدهن بينما يضيق عن استيعاب المحجبات.

فوحدهن النسويات من يحتكرن صياغة المفاهيم يُدخلن فيها من شئن ويقصين من شئن بعنف معرفي (إبستمي) ولغة استبدادية لا تدانيها لغة من يصفونهم بالفقهاء الذكوريين، ويكفي أن نُذكِّر باستعداء رجاء بن سلامة للسياسي ضد المحجبات في عرضنا لمقولاتها في الحجاب في المقاربة السيميائية.

ووحدهن النسويات من يملكن التأويل الصحيح والمطلق للحجاب وهو تأويل تفرّق ناطقوه وتوحدت مقولاتهم حوله؛ فلم يروا في الحجاب سوى تأثمٍ وجنسٍ وجان.

ولا يخفى أن السبب في إخراج الجدل العلماني حول الحجاب للحجاب والنقاب كليهما من دائرة (الديني) إلى الدائرة الإنسانية هو كونها الطريقة الأنسب لزعزعة الفكرة الدينية وتجريد المحجبة من خياراتها الإيمانية، والحجر عليها وإلقائها في السجون المظلمة الواقعة خلف خطوط الحرية، هذه الحرية التي لا تستأهلها ولا تستحقها المحجبات ولا يملكن فيها أجسادهن ولا الحق بالاختيار، بينما يستحقها الشواذ جنسيًا والسحاقيات، والعراة والمتاجرات بأجسادهن، والمتمسكات بما يسمى بـ(الحق بالاختيار) أي الحق بقتل الأجنة الغير مرغوب بها إجهاضًا، بل تسع الحرية الحق بالردة عن الإسلام وحماية هذا الحق وإنكار مصادرته على النحو الذي ذكرته آمال قرامي في كتابها عن الردة في الإسلام.

على أن سبب ارتداء المرأة للحجاب والنقاب في بلاد تُعلي من شأن الحريات أو بلاد يُحارب فيها الحجاب غالبًا سببٌ إيماني، ينبع عن قناعة المحتجبة شخصيًا بخيارها الإيماني باعتبار مسؤوليتها الذاتية أمام الله تبارك وتعالى، وكم من محتجبة في الغرب أو في العالم الإسلامي تحتفظ بنقابها وإن لم تك ذات ولي، فما الذي يحملها على ذلك؟ أليس الإيماني وحده ما يحملها على هذا رغم تعدد الخيارات وغياب الضامن للتطبيق؟ غير أن الإيماني يبدو -في نظر الرافضات للحجاب- ظاهريًا وسطحيًا وزائفًا ولا يفي بالجواب، بينما تبقى الأسباب الحقيقية والدلالات الغائبة والمعاني العميقة المتكلفة للحجاب موجودة حصرًا لدى الناقدات النِّسويات!.

الـدفـقـة الأخـيـرة

قراءة إجمالية للخطاب النسوي المعاصر

تتوجه القراءة النقدية الإجمالية للخطاب النسوي المعاصر إلى ثلاثة جوانب هي: (سماته، ومفارقاته، وبياضاته) وبيانها فيما يلي:

أولًا: سمات الخطاب النسوي:

التبعية الفكرية وغياب الأصالة والإبداع:

استعراض النتاج الفكري النسوي بمنظوريه العلماني والتوفيقي الموسوم بالإسلامي، يكشف عن تبعية فكرية للنظرية النسوية الغربية ومناهج وفلسفات الحداثة وما بعد الحداثة، وإن ادعت بعض منظرات النسوية التوفيقية صدورهن عن رؤية إسلامية؛ أو انتقدن النسوية الغربية -ونقدهن في حقيقة الأمر يقع داخل النسوية وليس خارجًا عليها- إذ لم تطرح منظرات ومفكرات الاتجاهين أسئلة جديدة، وغاية ما يصدر عنهن إسقاطٌ فكري ومنهجي تمثل في تنزيل الأسئلة والنظريات والمناهج الغربية على النص الديني والتراث الإسلامي.

الانتقائية الذرائعية وغياب الإنصاف والموضوعية:

رفض الخطاب النسوي العلماني والتوفيقي للمنتج الفقهي لم يحُل دون

التوسل بذلك المنتج وتوظيفه توظيفًا إيديولوجيًا، واستخدام بعض قواعده وآلياته المنهجية بما يخدم الرؤية النسوية لا غير، كما أن استدعاء النسويات لمن يسمونهم (فقهاء الهامش)، وتوظيف ما يسمى بـ(الإسلام المستنير) يكشف عن نموذج ذرائعي آخر يزخر بمثله ذلك الخطاب الذي يبرر لنفسه استخدام أي تكتيك أو استراتيجية من شأنها خدمة الفكر النسوي بغض النظر عن الاتفاق مع منطلقاته أو عدمه.

العدوانية الإقصائية:

المتتبع لطروحات الخطاب النسوي بمنظوريه العلماني والتوفيقي لا يخطئ عنفه المعرفي وعدوانيته الظاهرة تجاه المنتج الفقهي والتفسيري الذي ألفه رجالات الإسلام، ولم تقف العدوانية النسوية عند حد نفي المنتج الفقهي والتفسيري الموصوم بالذكوري بل امتدت العدوانية الإقصائية لتشمل الخطابات النسائية المنطلقة منه، واتهام رائداتها بالسقوط في التنميط والمحاكاة وإنكار شخصيتهن النسائية لتصبح طروحاتهن مجرد صدى للفكر الذكوري، كما امتدت العدوانية الإقصائية للنساء اللواتي اخترن الالتزام بأحكام الكتاب والسنة، فتم تجريدهن من القدرة على التبصر والاختيار، وبالغت بعض النسويات في إقصائهن إلى حد وصفهن بالمشطوبات[1].

تجزئة المنظومة الشرعية الإسلامية وتشويهها:

تصريح بعض النسويات العلمانيات بأن الحجاب يعبر عن منظومة

---

(١) والإقصاء من أبرز سمات النسوية حركة وفكرًا، راجع ما جاء في النسوية في مبحث الإشكالية الثقافية من هذا الكتاب حوا عزل النسويات للنساء اللواتي لم يوافقوهن في مطالبهن التحررية.

شرعية متكاملة في رؤيتها للجسد، هذا التصريح يعبر عن وعيهن بعدم إمكانية ممارسة الانتقائية تجاه أحكام هذه المنظومة، ولذا رفضنها جملة واحدة، وقمن بتشويه تلك المنظومة عبر تجزئتها حين نقدنها ونقدن كل جزء منها على حدة وبمعزل عن التصور الإسلامي الشامل، وهذا ديدن من يحاول هدم الأحكام الإسلامية بعزلها عن بعضها البعض، ومن المعلوم أن الأحكام الإسلامية تكتسب فاعليتها وتميزها من خلال كليتها وتكاملها وترابطها لا من خلال تناولها أو عرضها باجتزاء، و«بيان العلاقة العضوية بينها كلها يحقق الغاية منها؛ إذ لا تتحقق هذه الغاية إلا بتفاعلها المحكم فيما بينها، بوصفها آليات يحرك كل منها الآخر، فإذا تعطلت إحداهما أدت إلى تعطيل الأخرى، أو الإخلال بها، أو تخلف نتائجها»[1].

ثانيًا: مفارقات الخطاب النسوي:

وتتجلى في مفارقتين:

الأولى: مفارقة الكونية والخصوصية:

إذا كانت الثقافة الغربية تقدم نفسها بوصفها ثقافة كونية رغم أنها ليست سوى ثقافة تشكلت في سياقات تاريخية معينة لا يمكن سحبها ولا فرضها على الثقافات الأخرى، ورغم ما يفرضه هذا الزعم من تناقض مع أصول الثقافة الغربية القائلة بالنسبية والتاريخية، فلا يلغي هذا بحال الخصوصيات الثقافية لبقية الشعوب.

---

(١) منظومة القيم المرجعية في الإسلام- لمحمد الكتاني، ص٤، كتاب نشر في موقع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) على الشبكة، على الرابط: http://www.isesco.org.ma/index.php?lang=ar، بتصرف يسير.

وما يحدث مع الخطاب النسوي العلماني هو محاولة إلحاق ثقافي صريح بالثقافة الغربية وبنماذجها وقيمها ونظمها إلى حد وصفها بالثوابت بمقابل الثوابت الدينية الجامدة، مما حمل أحد طلائع الحداثيين العرب على وصف هذه الفئة وشخصياتها ومن أبرزها نائلة السليني بالانسلاخ من الإسلام، مُطلقًا عليهم وصف (الانسلاخسلاميين)[١].

أما من جهة الخطاب النسوي التوفيقي فالإلحاق يجري بغلالة إسلامية رقيقة وفي إطار حضاري إسلامي تم تفريغه من مضامينه، ولم يُستبْقَ فيه إلا ما يشهد ويؤمن على الرؤى والمفاهيم والمنطلقات الغربية.

الثانية: مفارقة المذهب والمنهج:

وتتجلى في مفارقتين، هما: مفارقة الموضوع والمنهج، ومفارقة العلم والإيديولوجيا.

مفارقة الموضوع والمنهج:

إذا كانت طبيعة الموضوع تحدد طبيعة الاختيارات المنهجية، وإذا كُنَّ النسويات يطرحن رؤاهن لرأب الصدع الحادث بسبب تهميش الرؤى النسوية على مدار التاريخ، فهل يعني هذا الانفصال التام عن كل المنتج الذكوري، ليكون المنظار نسويًا خالصًا؟

إذا كان كذلك فأين هي المناهج النسوية المحققة لهذا الهدف، ولمَ يتم

---

(١) راجع: وليطمئن قلبي- لمحمد الطالبي، ج١/ ص٤٣، ومن مفارقات النسويات العلمانيات في تونس أنهن لم يخطُطن لأنفسهن منهجًا مستقلًا، ومعظم وجوههن البارزة من تلميذات عبد المجيد الشرفي كألفة يوسف وآمال قرامي ونائلة السليني.

استدعاء واستخدام المناهج التي أنتجها الذكور من فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة؟

وإذا كان العكس ولم تكن النسويات بحاجة لإبداع مناهج خاصة بهن، وطبيعة الموضوع لا تُحتم هذا الأمر، فلماذا تستبعد نسويات العالم الإسلامي بمنطلقيهما العلماني والتوفيقي المنظومة الشرعية بوصفها من إنتاج الذكور؟

فهذه المفارقة تزداد حدَّة في حقهن؛ لأن المفكرات النسويات الغربيات حين سعين لتقديم رؤى أنثوية قدمنها في إطارهن الفكري والحضاري، بينما تناقضت نسوياتنا مع أنفسهن حين قمن بقطيعة منظومتهن الفكرية وإطارهن الحضاري وتطفلن على منظومة أخرى وإطار آخر، على أن صورة المرأة في المنتج الصادر عن هذه المنظومة ليست بالسوء الذي تبدو فيه صورة المرأة في نتاج فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة[١].

مفارقة العلم والإيديولوجيا:

سبقت الإشارة إلى الأساس الإيديولوجي للمناهج المستخدمة من قبل النسويات مما يجيب على السؤال المطروح في هذا الصدد: هل تنتمي تلك المناهج للعلم أم للإيديولوجيا؟

وقد تبين أنها مناهج مشحونة بحمولات إيديولوجية، وإذا كان الأمر

---

(١) يمكننا أن نضرب لهذا مثلا بنيتشة ودريدا الذي يصف المرأة باللاتنبؤية واللاحسمية ويحولها إلى أرض للتفكيك، وحول صورة المرأة لدى الفلاسفة بما فيهم فلاسفة الحداثة، راجع: سلسلة المرأة في الفلسفة لإمام عبد الفتاح، والنساء في الفكر السياسي الغربي لسوزان مولر، واستيهامات استعمارية لميدا يينغو غلو.

كذلك فلمَ تصف النسويات خطاب خصومهن من الفقهاء والمفسرين ومفكري الإسلام، والنساء اللواتي لا يعبرن عن وجهة نظر النسوية بالخطاب المتحيز والإيديولوجي؟، رغم أن الخطاب النسوي نفسه ليس إلا عملية تضمين مستمر للآراء والمناهج الخادمة للرؤية النسوية.

ثالثًا: بياضات الخطاب النسوي:

وهي الأسئلة المسكوت عنها في الخطاب النسوي، ومن أهمها:

شروط العلم بالخطاب قبل نقضه وإهماله:

يتبين من خلال نقض النسويات للأحكام الشرعية الثابتة في الكتاب والسنة افتقادهن لشروط العلم بالخطاب الشرعي، وقد تجلى في مقارباتهن قصور الباع في علوم الإسلام، مع عدم التفاتهن لتحصيل شروط العلم بالخطاب الشرعي قبل نقضه وإهماله، فرأينا كيف أهملت بعض النسويات إعمال ملكاتهن النقدية في منقولاتهن عن المستشرقين والتي تطعن في الوحي الإلهي، حيث لم يخضعنها لمعايير قبول الأخبار وردها، التي لجأن إليها لإسقاط حديث أبي بكرة ﷺ، فلماذا لم يُعملنها؟ ولو أعملنها لعرفن أنهن يحتججن بأخبار موضوعة مرفوضة. ورأينا كيف أسقطت النسويات فرضًا شرعيًا كالحجاب بحجة انتفاء العلة وسقن الأحاديث الواردة في أسباب النزول دون التحقق من صحة أسانيدها، ولو تحققن مما سُقن لعرفن كيف أوصلهن جهلهن «بضعف بعض الروايات إلى تعطيل أمر قرآني، وآخر نبوي»[1].

---

(١) جلباب المرأة المسلمة، ص٩٣.

ولا يسعنا في النهاية إلا استدعاء ما سبق وأن ذكرته إحدى النسويات من أن النسوية لا تعتذر عما تروم تحقيقه، والمؤمنات -من باب أولى- لسن بحاجة للاعتذار عن التزامهن بما يتعلق بهنّ من أحكام ثبتت في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، ومنها الحجاب.

هذه الأحكام القائمة على أصل عظيم من أصول الإيمان بالله ﷻ ألا وهو التسليم لحكم الله تبارك وتعالى الثابت في النصوص الشرعية، والذي ينبغي أن يُسلم به وله تسليمًا كليًا بلا ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة كما في قوله تعالى عن الإذعان لحكم رسوله ﷺ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

ورغم تعليل غالب الأحكام الإسلامية وذكر ما تنطوي عليه من حِكم ومقاصد ومصالح يبقى التسليم قائمًا في عبادات لم تذكر علّتها؛ تحقيقًا لمبدأ الاستسلام لله ﷻ كعدد ركعات الصلاة وأنصبة الزكاة وغيرها. وما يتعلق بالمرأة المسلمة من أحكام لا يخرج عن هذا الأصل العظيم، ومنها الحجاب، وحين نتحدث عن الحجاب ونذكر علله ومقاصده يبقى التسليم والإذعان لحكم الله تبارك وتعالى هو المنطلق والنتيجة، وأما حِكَم الحجاب ومقاصده فلا يضر المسلمة خفاؤها، ولا تزيدها معرفتها بها إلا إيمانًا وتسليمًا لله وشريعته التامة الكاملة[1]، وهذا ما لا تقبله من تبنَّين الرؤية النسوية الغربية فسيطرت عليهن وتجلت في تعاطيهن مع الأحكام انطلاقًا من المنظومة الحقوقية الغربية بوصفها التمثل الأسمى والأكمل للحقوق في الفكر

---

(١) انظر: بدعة إعادة فهم النص الشرعي- لمحمد صالح المنجد، ص١١-١٨.

الإنساني. هذه المنظومة التي لا تعدو كونها جزءا من جسد الحداثة الغربية القائمة على الإنسانوية والعقلانية ومبدأ الحركة وقانون التطور.

وتطبيق النسبية التاريخية على أحكام الشريعة المتصلة بالمرأة -بما فيها الحجاب- لتنصاع لمنظومة الحقوق الغربية نفيٌ لكمال الشريعة وثباتها وتقديمها قربانًا لمكتسبات الحداثة.

والحق الذي لا مرية فيه أن الشريعة الإسلامية لم تنشأ النشأة الوضعية التي نشأت عليها القوانين البشرية، ولم تسِر في الطريق الذي سارت عبره مكتسبات الحداثة ومنها حقوق الإنسان التي استمرت في التطور والتوسع حتى وصلت لشكلها الحالي، «فلم تكن الشريعة قواعد قليلة ثم كثرت، ولا مبادئ متفرقة ثم تجمعت، ولا نظريات أولية ثم تهذبت، ولم تولد طفلة مع الجماعة الإسلامية ثم سايرت تطورها ونمت بنموها، وإنما ولدت شابة مكتملة ونزلت من عند الله شريعة جامعة مانعة، لا عوج فيها ولا نقص»[1].

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد

وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) موسوعة بيان الإسلام: شبهات حول التشريع الإسلامي، ج١٦/ ص٩.

فهرس المصادر والمراجع

أولًا: الكتب:

- الأجوبة النافعة على المسائل الواقعة-للشيخ السعدي، تعليق: هيثم جواد الحداد، إشراف: عبدالله بن عبدالعزيز العقيل، ط الثالثة، ابن الجوزي-المملكة العربية السعودية.

- أحكام القرآن، أبو بكر الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ط ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.

- أحكام النظر في أحكام النظر بحاسة البصر، ابن القطان الفاسي، تعليق: فتحي أبو عيسى، ط الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، دار الصحابة للتراث- طنطا- مصر.

- الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، آمال قرامي، ط الأولى ٢٠٠٧م، المدار الإسلامي، بيروت.

- الأدب والنسوية، بام موريس، ترجمة: سهام عبد السلام، ط الأولى ٢٠٠٢م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب، روبرت يانغ، ترجمة: أحمد محمود، ط الأولى ٢٠٠٣م، المشروع القومي للترجمة-القاهرة.

- استرايجية تفكيك الميتافيزيقيا: حول الجامعة والسلطة والعنف

والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة، جاك دريدا، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، ط الأولى ٢٠١٣م، أفريقيا الشرق -الدار البيضاء-المغرب.

- الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: محمد عناني، ط الأولى ٢٠٠٦م، رؤية-القاهرة.

- استعباد النساء: جون استيورات مل، ، إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة المرأة في الفلسفة، ط ٢٠٠٦م، دار التنوير-بيروت.

- استيهامات استعمارية نحو قراءة نسوية للاستشراق، ميدا ييغينو غلو، ترجمة: عدنان حسن، ط الأولى ٢٠١٤م، دار الرحبة، دمشق.

- الأسرة في الغرب: أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها، خديجة كرار، ط الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، دار الفكر-دمشق.

- الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية، محمد عادل شريح، ط الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، دار الفكر-دمشق.

- أسس السيميائية، دانيال تشاندلر، ترجمة: طلال وهبة، ط الأولى ٢٠٠٨م، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

- الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، محمد سبيلا، ط الأولى ٢٠١٠م، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء- المغرب.

- الأسس الفلسفية للحداثة: دراسة نقدية مقارنة بين الحداثة والإسلام، صدر الدين القبانجي، ط الأولى ٢٠١١م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي- بيروت.

- الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، ط الثانية ١٩٩٨م، دار الساقي -بيروت-لبنان.

- الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، خديجة العزيزي، ط الأولى ٢٠٠٥م، بيسان-بيروت.

- الإسلام الآسيوي، آمال قرامي، سلسلة الإسلام واحدًا ومتعددًا، إشراف: عبد المجيد الشرفي، ط الأولى ٢٠٠٦م، دار الطليعة-بيروت.

- الإسلام في قفص الاتهام، شوقي خليل، ط الخامسة ١٤٠٢-١٩٨٢م، دار الفكر-دمشق.

- الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي، تحرير: إيفون يزبك حداد، وجون إل. اسبيزيتو، ترجمة: أمل الشرقي، ط الأولى ٢٠٠٣م، الأهلية، عمّان.

- الإسلام والحجاب، خديجة صبار، ط الأولى ١٩٩٤م، أفريقيا الشرق-الدار البيضاء.

- الإسلام والمرأة الطريق الثالث، أسماء المرابط، ترجمة: بشرى الغزالي، ط الأولى ٢٠١٤م، منشورات مرسم، الرباط.

- الإسلام والمرأة قراءة نسوية في أسس قانون الأحوال الشخصية، مية الرحبي، ط الأولى ٢٠١٤م، دار الرحبة، سوريا.

- الإسلام وحقوق المرأة، رفعت حسان، ط الأولى ٢٠٠٠م، النجاح الجديدة (لم يدون في الكتاب مكان النشر).

- أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات،كمال عبد اللطيف، ط الأولى ٢٠٠٩م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر-بيروت-لبنان.

- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط السابعة

٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء-المغرب.

- إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر- مرزوق العمري، ط الأولى ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، منشورات ضفاف -بيروت- لبنان.

- أضواء على الحريم السياسي، خيرية السقة، ط١٩٩٧م، دار الفكر- دمشق.

- أطروحات التوفيقيين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانية، محمد العوضي، رسالة دكتوراه غير مطبوعة قدمت في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة عام ١٤٢٤هـ.

- أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة- للسيد ولد أباه، ط الأولى ٢٠١٠م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر- بيروت.

- الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، ط الثانية ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، دار ابن حزم-بيروت.

- أفق التأويل في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، ط الأولى ٢٠١١م، الانتشار العربي-بيروت.

- آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس، ترجمة: فاضل جتكر، ط الأولى ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، العبيكان-الرياض.

- أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية، ليندا جين شيفردن، ترجمة: يمنى طريف الخولي، ط ٢٠٠٤م، عالم المعرفة-الكويت.

- الإنسان وعلم النفس، عبد الستار إبراهيم، ط ١٩٨٥م، عالم المعرفة-الكويت.

- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، ط ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م، دار القلم-بيروت-لبنان.

- الأنوثة في فكر ابن عربي، نزهة براضة، ط الأولى ٢٠٠٨م، دار الساقي- بيروت-لبنان.

- البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي، عناية: عبد الحميد هنداوي، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، المكتبة العصرية-بيروت.

- براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، آلان تورين، ترجمة: جورج سليمان، ط الأولى ٢٠١١م، المنظمة العربية للترجمة-بيروت.

- البعد السياسي للحجاب، شهرزاد العربي، ط الأولى ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، الزهراء للإعلام العربي- القاهرة.

- بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: موسى سليمان الدويش، ط الثالثة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة.

- بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، نخبة من المؤلفين، إشراف: علي جمعةن وسيف عبد الفتاح، ط الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، دار السلام-القاهرة.

- بنيان الفحولة: أبحاث في المذكر والمؤنث، رجاء بن سلامة، سلسلة لكل مقام مقال، ط بدون، دار المعرفة-تونس.

- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة

العربية، محمد عابد الجابري، ط الثامنة ٢٠٠٧م، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت.

- بيان تلبيس الجهمية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تعليق: محمد عبدالرحمن بن قاسم، ط ١٣٩١هـ، مطبعة الحكومة -مكة المكرمة.

- تأريخ الحركات النسائية في العالم العربي، كتاب صادر عن اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا الأمم المتحدة (الأسكوا)، تقديم: مرفت التلاوي، ط ٢٠٠٥م، مصر.

- تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج، ترجمة: أحمد الشيباني، ط الثالثة ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، دار القارئ العربي-القاهرة.

- تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيربك، ونلز غيلجي، ترجمة: حيدر إسماعيل، ط الأولى ٢٠١٢م، المنظمة العربية للترجمة-بيروت.

- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ط الخامسة، دار المعارف - القاهرة.

- تاريخية التفسير الإسلامي: قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، نائلة السليني، ط الأولى ٢٠٠٢م، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء- المغرب.

- التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات، إبراهيم السكران، ط الأولى ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، دار الحضارة-الرياض.

- تجارة الجنس، لورا مايا أجستين، ترجمة: فاطمة نصر، ط الأولى ٢٠٠٨م، سطور-مصر.

- التحرير الإسلامي للمرأة، محمد عمارة، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٢م، دار الشروق- القاهرة.

- تحرير المرأة في عصر الرسالة، عبد الحليم أبو شقة، ط السادسة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، دار القلم-الكويت.

- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، ط ١٩٨٤م، الدار التونسية-تونس.

- التحليل النفسي للرجولة والأنوثة: من فرويد إلى لاكان، عدنان حب الله، ط الأولى ٢٠٠٤م، دار الفارابي، بيروت-لبنان.

- تحولات الفكر والسياسة، محمد جابر الأنصاري، ط ١٩٨٠، عالم المعرفة-الكويت.

- التذكير والتأنيث: الجندر، سلسلة مفاهيم عالمية، إشراف: نادية التازي، ط الأولى ٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-المغرب.

- تطور الفكر السياسي، جورج سباين، ترجمة: حسن العروسي، ط الأولى، دار المعارف، القاهرة.

- تعدد المعنى في القرآن: بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تفاسير القرآن، ألفة يوسف، ط الأولى٢٠١١م، دار مصر المحروسة-القاهرة.

- التفسير الإسلامي للتاريخ، عماد الدين خليل، ط الخامسة ١٩٩١م، دار العلم للملايين -بيروت- لبنان.

- تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، ط الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان.

- التفسير الديني للتاريخ، محمود الشرقاوي، ط بدون، كتاب الشعب (لم يذكر مكان النشر).

- التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، سلطان عبدالرحمن العميري، ط الأولى ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، مركز التأصيل، جدة.

- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير الدمشقي، ط الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، دار عالم الكتب- الرياض.

- تفعيل النساء بمرجعية إسلامية إنسانية، فريدة البناني، ٢٠٠٥م، ملتقى المرأة للدراسات والتدريب، والمؤسسة الألمانية (GTZ).

- التفكير في العلمانية، كمال عبد اللطيف، ط الأولى ٢٠٠٧م، رؤية- القاهرة.

- تفكيك مفهوم الذكورة المهيمنة: الرجولة والأبوة اليوم، مجموعة من الباحثين، ط٢٠٠٧م، المركز الثقافي العربي- بيروت.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن السعدي، ط الثانية ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، دار السلام-الرياض.

- الثقافة والمساواة نقد مساواتي للتعددية الثقافية، بريان باري، ترجمة: كمال المصري، ط ٢٠١١م، عالم المعرفة، الكويت.

- جامع الترمذي، أبو عيسى الترمذي، ط الثانية ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، دار السلام-الرياض.

- جدلية العلمنة: العقل والدين، يورغين هابرماس، وجوزيف راتسنغر(البابا بندكتس)، تعريب: حميد لشهب، ط الأولى ٢٠١٣م، دار جداول -بيروت- لبنان.

- جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، محمد ناصر الدين الألباني، ط الثالثة ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، مكتبة السداوي- القاهرة.

- الجندر ماذا تقولين: الشائع والواقع في أحوال النساء، عزة شرارة بيضون، ط الأولى ٢٠١٢م، دار الساقي، بيروت-لبنان.

- الجنس الآخر، سيمون دي بوفوار، ترجمة: ندى حداد، ط الأولى ٢٠٠٨م، الأهلية-عمّان.

- الجنوسة:الجندر- لديفد كلوفر، وكورا كابلان، ترجمة:عدنان حسن، ط الأولى ٢٠٠٨م، دار الحوار- اللاذقية.

- الجنوسة الجندر، لديفيد غلوفر وكورا كابلان، ترجمة: عدنان حسن، ط الأولى ٢٠٠٨م، دار الحوار، سوريا.

- جينالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، ط الثانية ٢٠٠٨، دار توبيقال، المغرب.

- حجاب المرأة المسلمة بين انتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، محمد فؤاد البرازي، ط بدون، مكتبة أضواء السلف-الرياض.

- حجاب المرأة المسلمة ولباسها في الصلاة، شيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة المعارف-الرياض.

- حجاب النساء: عرض تاريخي انطولوجي نفساني، روزين لامبان، ط الأولى ٢٠١٠م، دار بترا-دمشق.

- الحجاب رؤية إسلامية دائمة، نادية كيلاني، ط الأولى ٢٠٠٨م، شمس- القاهرة.

- الحجاب: رؤية عصرية، إقبال بركة، ط الأولى ٢٠٠٣م، دار كيوان-دمشق.

- الحجاب، مجموعة من الكتاب، سلسلة دفاتر ثقافية، ط الأولى ٢٠٠٩م، طوى-بيروت-لبنان.

- الحداثة وانتقاداتها من منظور غربي نصوص مختارة، إعداد وترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية، ط الأولى ٢٠٠٦م، دار توبيقال، الدار البيضاء-المغرب.

- الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، ط الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، دار الفكر-دمشق.

- الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، ط الأولى ٢٠٠٦م، دار توبيقال، الدار البيضاء-المغرب.

- حدائق النساء، فريدة النقاش، ط الأولى ٢٠١٢م، دار المدى، دمشق.

- حراسة الفضيلة، بكر عبد الله أبوزيد، ط السادسة ١٤٢١هـ، طبع على نفقة رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية.

- حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مثنى الكردستاني، ط الثانية ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، دار القلم-القاهرة.

- الحريات العامة وحقوق الإنسان، محمد سعيد مجذوب، ط بدون، جروس برس-طرابلس-لبنان.

- الحريم السياسي: النبي والنساء، فاطمة المرنيسي، ط الثانية ١٩٩٣م، دار الحصاد-دمشق-سوريا.

- الحريم الصوفي وتأنيث الدين، شحاتة صيام، ط الأولى ٢٠١٣م، روافد-القاهرة.

- الحريم اللغوي، يسرى مقدم، ط الأولى ٢٠١٠م، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر-بيروت-لبنان.

- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي- لطه عبد الرحمن، ط الأولى ٢٠٠٢م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب.

- حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، نخبة من العلماء، ط ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية-القاهرة.

- حقوق الإنسان الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، مجموعة من الباحثين، ط الثانية ٢٠٠٧م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- حقوق المرأة في الإسلام واتفاقية (سيداو) قراءة نقدية هادفة- لمحمد يحيى النجيمي، مجمع الفقه الإسلامي، المنتدى الإسلامي.

- حقوق المرأة، كريستين إيه. لورانديني، ترجمة: أسعد أبو لبدة، ط الأولى ٢٠٠٤م، دار البشير-عمّان.

- حوار بين المشرق والمغرب، محمد عابد الجابري وحسن حنفي، ط الثانية ٢٠١٠م، الدار العربية للعلوم، لبنان.

- حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ط الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، العبيكان-الرياض.

- حوار مع الدكتور عبد الوهاب المسيري حول العلمانية والحداثة والعولمة-تحرير: سوزان حرفي، ط الرابعة ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، دار الفكر-دمشق.

- حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية، ألفة يوسف، ط الأولى ٢٠١٠م، دار سحر، تونس.

- خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية، فهمي جدعان، ط الأولى ٢٠١٠م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان.

- خارج المكان: مذكرات، إدوارد سعيد، ترجمة: فواز طرابلسي، ط الأولى ٢٠٠٠م، دار الآداب -بيروت- لبنان.

- خطاب الرواية النسائية السعودية وتحولاته، سامي الجمعان، ط الأولى ٢٠١٣م، النادي الأدبي، الرياض.

- الخطاب العربي المعاصر- لمحمد عابد الجابري، ط بدون، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت.

- الخطاب والنص: المفهوم -العلاقة- السلطة، عبد الواسع الحميري، ط بدون، المؤسسة الجامعية- بيروت.

- خطايا تحرير المرأة- لكاري إل. لوكاس، ترجمة: وائل محمد، ط الأولى ٢٠١٠م، سطور-القاهرة.

- الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية، فاطمة المرنيسي، ترجمة: محمد دبيات، ط الأولى ١٩٩٤م، دار الجندي-دمشق.

- دعونا نتكلم: مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير، مجموعة من الباحثات، تحرير: جزيلا ويب، وترجمة: إبراهيم الشهابي، ط الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، دار الفكر- دمشق.

- دليل إكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندرتش، ترجمة: نجيب

الحصادي، ط بدون، المكتب الوطني للبحث والتطوير- ليبيا.

- دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا، ميجان الرويلي،وسعد البازعي، ط الرابعة ٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-المغرب.

- رائدات الحركة النسوية المصرية والإسلام والوطن، مارجو بدران، ترجمة: علي بدران، ط ٢٠٠٠م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- الرجل والجنس، نوال السعداوي، ط بدون، كتب عربية (لم يدون في الكتاب مكان النشر)

- رسائل الجزائري، أبوبكر جابر الجزائري، ط الثانية ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، مكتبة العلوم والحكم -المدينة المنورة.

- رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات، عايدة الجوهري، ط الأولى ٢٠٠٧م، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت.

- روسو والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة المرأة في الفلسفة، ط الأولى ٢٠١٠م، التنوير-بيروت- لبنان.

- زواج المسلمة بالكتابي، ألفة يوسف، سلسلة والله أعلم، ط الثالثة ٢٠١٣م، الشركة التونسية للنشر-تونس.

- السفور والحجاب: محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، نظيرة زين الدين، ط الأولى ٢٠١٠م، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر-بيروت-لبنان.

- سلطانات منسيات، فاطمة المرنيسي، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ط الثانية ٢٠٠٦م، المركز الثقافي العربي-بيروت.

- السنة ومكانتها في العالم الإسلامي، مصطفى السباعي، ط الثالثة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، دار الوراق- بيروت.

- السنن الكبرى، أحمد بن حسين البيهقي، ط الأولى ١٣٤٤م، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية- حيدر أباد- الهند.

- سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، عبد الغني عماد، ط الثانية ٢٠٠٨م، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت.

- سير أعلام النبلاء، أحمد بن عثمان الذهبي، ط الحادية عشرة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، مؤسسة الرسالة-بيروت- لبنان.

- السيمولوجيا الاجتماعية، محسن بوعزيزي، ط الأولى ٢٠١٠م، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد، تحقيق وتخريج: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، ط الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، دار ابن كثير-دمشق.

- شرح حديث النزول، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد الرحمن الخميس، ط الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، دار العاصمة-الرياض.

- شوق: قراءة في أركان الإسلام، ألفة يوسف، ط الأولى ٢٠١٠م، دار سحر، تونس.

- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، ط الأولى١٤١٩هـ-١٩٩٩م، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ط الثانية

١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، دار السلام-الرياض.

- صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، ط الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، مكتبة المعارف-الرياض.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ط ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، دار السلام- الرياض.

- صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقية، بول ريكور، ترجمة: منذر عياشي، ط ٢٠٠٥م، دار الكتاب الجديد، بيروت.

- ضعيف الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، ط بدون، المكتب الإسلامي-بيروت.

- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، خالد بن عبدالعزيز السيف، ط الأولى ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، مركز التأصيل للدراسات والبحوث- جدة.

- العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، عبد الوهاب المسيري، ط الثالثة ٢٠٠٨م، دار الشروق-القاهرة.

- العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، ط الأولى ٢٠٠٠م، دار الفكر المعاصر، دمشق.

- العلمانية جذورها وأصولها، محمد علي البار، ط الأولى ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، دار القلم- دمشق.

- العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، ط ٢٠١٣م، المركز العربي للدراسات الإنسانية-القاهرة.

- العلمانيون والقرآن، أحمد إدريس الطعان، ط الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، دار ابن حزم- الرياض.

- عودة الحجاب، محمد بن أحمد إسماعيل المقدم، ط التاسعة عشرة ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، دار العقيدة-القاهرة.

- الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، نظيرة زين الدين، ط الأولى ٢٠١٠م، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت-لبنان.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بن حجر العسقلاني، ط الثالثة ١٤٠٧هـ، دار المطبعة السلفية-القاهرة.

- فقه اللغة، أو منصور الثعالبي، تعليق: خالد فهمي، ط الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، مكتبة الخانجي- القاهرة.

- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط الثانية ١٩٩٦م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب، محمد جابر الأنصاري، ط الثانية ١٩٩٩م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت.

- فكرة التقدم- لـج.ب.بيوري، ترجمة: أحمد حمدي محمود، ط ١٤٠٢-١٩٨٢م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- الفلسفة البيئية: من حقوق الإنسان إلى الإيكولوجيا الجذرية،

تحرير: مايكل زيمرمان، ترجمة: معين شفيق رومية، ط ٢٠٠٦م، عالم المعرفة-الكويت.

- فلسفة الزي الإسلامي، أحمد الأبيض، ط الأولى ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، دار المعراج-دمشق-سورية.

- الفلسفة النسوية، محمد طلبة سلكها، ط الأولى ٢٠١٤م، دار روعة، الزمالك.

- الفلسفة والنسوية، لمجموعة باحثين، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، ط الأولى ٢٠١٣م، منشورات الاختلاف، الجزائر.

- الفلسفة وحقوق الإنسان، مجموعة من الباحثين، ط ٢٠١٤م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ط الأولى ٢٠٠٧م، دار رؤية، القاهرة.

- في سبيل ارتقاء المرأة، روجيه جارودي، ترجمة: جلال مطرجي، ط الثانية ١٩٨٨م، دار الآداب-بيروت.

- قاسم أمين الأعمال الكاملة، محمد عمارة، ط الثانية ١٤٢٧-٢٠٠٦م، دار الشروق-القاهرة.

- قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر، محمد الدامغاني، تحقيق: عبدالعزيز سيد الأهل، ط الثالثة ١٩٨٠م، دار العلم للملايين-بيروت.

- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط السادسة ١٤١٩هـ-

١٩٨٩م، مؤسسة الرسالة -بيروت.

- قاموس علم الاجتماع- الدكتور محمد عاطف غيث، ط ٢٠٠٦م، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية.

- القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل، لبول ب. آرمسترونغ، ترجمة: فلاح رحيم، ط الأولى ٢٠٠٩م، دار الكتاب الجديد-بيروت-لبنان.

- قراءة جديدة للقرآن الهوية الذاتية للمرأة، نعمت حافظ برزنجي، ترجمة: أنس الرفاعي، ط٢٠٠٧، نعمت برزنجي، ميامي.

- قرأت لك ما بعد النسوية، سوزان ألس واتكنز وأخريات، ط ٢٠٠٥م، المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة.

- قرأت لك ما بعد النسوية، صوفيا فوكا، وربيكا رايت، ترجمة: جمال الجزيري، إشراف: إمام عبدالفتاح إمام، ط الأولى ٢٠٠٥م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- القرآن الكريم في دراسات المستشرقين: دراسة في تاريخ القرآن ونزوله وجمعه، مشتاق بشير الغزالي، ط بدون، دار النفائس. (لم يدون في الكتاب أين مقر دار النفائس)

- القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص من منظور نسائي، آمنة ودود، ط الأولى ٢٠٠٦م، مكتبة مدبولي-القاهرة.

- القرآن والنساء: قراءة للتحرر، أسماء المرابط، ترجمة: محمد الفران، ط الأولى ٢٠١٠م، مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام، ودار أبي رقراق، الرباط.

- قصة النساء الغربيات في الجزيرة العربية، بينيلوب توسن، ترجمة: عبد الله جردات، ط الأولى ١٤٣١هـ-٢٠١٣م، العبيكان-الرياض.

- قضايا معاصرة في ضوء الإسلام، حلمي عبد المنعم صابر، ط الأولى ١٩٩٦م، دار عالم الكتب- الرياض.

- قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، آمال قرامي، سلسلة معالم الحداثة، إشراف: عبد المجيد الشرفي، ط الثانية ٢٠١٠م، دار الجنوب للنشر-تونس.

- الكأس المقدسة وحد السكين، رايان إيسلر، ترجمة: فؤاد سروجي، ط الأولى ٢٠٠٧م، الدار الأهلية، عمّان.

- كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، ط ١٩٩٠م، مكتبة لبنان-بيروت.

- كتاب المصاحف، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محب الدين سبحان، ط الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، دار البشائر الإسلامية-بيروت- لبنان.

- كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، محمد بن علي التهانوي، ط الأولى ١٩٩٦م، مكتبة لبنان- بيروت.

- الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الكفوي، ط الثانية ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، موسسة الرسالة-بيروت.

- لسان العرب، جمال الدين ابن منظور الإفريقي، ط الثالثة ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي- بيروت.

- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري،

ط الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، دار الشروق-القاهرة.

- اللغز الأنثوي، بيتي فريدان، ترجمة: عبدالله فاضل، ط الأولى ٢٠١٤م، دار الرحبة، سوريا.

- الليبرالية الجديدة: أسئلة في الحرية والتفاوضية الثقافية، عبدالله الغذامي، ط الأولى ٢٠١٣م، المركز الثقافي-الدار البيضاء-المغرب.

- ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، فاطمة المرنيسي، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، ط الرابعة ٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء- المغرب.

- مائة عام على تحرير المرأة، مجموعة من الباحثين، ط ١٩٩٩م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبدالقادر عطا، ط الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان.

- محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، ط الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، دار الشروق-القاهرة.

- مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، عيسى شماس، ط ٢٠٠٤م، اتحاد الكتاب العرب-دمشق.

- مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، عماد الدين خليل، ط الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، دار ابن كثير-دمشق-بيروت.

- مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية، حفناوي بعلي، ط الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، منشورات الاختلاف-الجزائر.

- المرأة التحرر الإبداع، خالدة سعيد، سلسلة بإشراف فاطمة المرنيسي، ط ١٩٩١م، الفنك-الدار البيضاء.

- المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته، جيل ليبوفيتسكي، ترجمة: دينا مندور، ط ٢٠١٢م، المركز القومي للترجمة-القاهرة.

- المرأة السعودية بين الفقهي والاجتماعي، فوزية باشطح، ط الأولى ٢٠١١م، دار مدارك، دبي.

- المرأة العربية والمجتمع في قرن: تحليل وببلوغرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين، تحرير: أماني صالح، إشراف: منى أبو الفضل، ط الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، دار الفكر-دمشق.

- المرأة المخصية، جيرمين جرير، ترجمة: عبد الله فاضل، ط الأولى ٢٠١٤م، دار الرحبة، سوريا.

- المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، خديجة صبار، ط ١٩٩٩م، أفريقيا الشرق-الدار البيضاء-المغرب.

- المرأة في الفكر العربي الحديث: قراءة في معارك عصر التنوير، أحمد محمد سالم، ط الأولى ٢٠١١م، مصر العربية للنشر والتوزيع-القاهرة.

- المرأة في الفكر العربي المعاصر: نحو توسيع قيم التحرر، كمال عبد اللطيف، ط الأولى ٢٠١٠م، دار الحوار-اللاذقية.

- المرأة في القرآن، عباس محمود العقاد، ط بدون، دار نهضة مصر-القاهرة

- المرأة والجندر: إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، ط

الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، دار الفكر-دمشق.

- المرأة والجنوسة الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة، ليلى أحمد، ترجمة: منى إبراهيم، وهالة كمال، ط ١٩٩٩م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- المرأة والدين والأخلاق، نوال السعداوي، وهبة رؤوف عزت، سلسة حوارات القرن الجديد، ط الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، دار الفكر-دمشق.

- المرأة والمرآة: رؤية لواقع المرأة المعاصر، تحرير: هنريتيه هنش، ط ٢٠١٠م، الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة.

- المرأة وحجابها، مجموعة كتاب، سلسلة كراسات الأوان، ط الأولى ٢٠٠٩م، دار بترا، دمشق-سوريا.

- المرأة وقضاياها: دراسات مقارنة بين النزعة النسوية والرؤية الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، ط الأولى ٢٠٠٨م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.

- مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة نحو منظور حضاري، مجموعة من الباحثين، تحرير: أماني صالح، ط ٢٠٠٧م، برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد -القاهرة-مصر.

- المستشرقون والقرآن الكريم- لمحمد أمين حسن بني عامر، ط الأولى ٢٠٠٤م، دار الأمل-إربد-الأردن.

- المستشرقون وبنية النص القرآني، رمضان حينوني، ط الأولى ٢٠١٣م، دار اليازوري-عمّان.

- المسلمون بين العلمانية وحقوق الإنسان الوضعية، عدنان رضا النحوي، ط الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، دار النحوي-الرياض.

- معجم الأفكار والأعلام، هتشنسون، ط الأولى ٢٠٠٧م، دار الفارابي، بيروت- لبنان.

- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط الثالثة ٢٠٠٦م، دار الطليعة-بيروت- لبنان.

- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط ١٩٨٢م، دار الكتاب اللبناني-بيروت- لبنان.

- المعجم الفلسفي، يوسف كرم ومراد وهبة ويوسف شلالة، ط بدون، مطابع كوستاتسوماس، القاهرة.

- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، ط١٤٠٥-١٩٨٥م، دار الكتاب اللبناني- بيروت.

- معجم المصطلحات الأدبية، بول آرون وآخرين، ترجمة: محمد حمود، ط الأولى ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، المؤسسة الجامعية-بيروت-لبنان.

- معجم المصطلحات والفروق اللغوية

- المعجم الوسيط، المجمع اللغوي ط الرابعة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة.

- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قنيبي، ط الثانية ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، دار النفائس-بيروت.

- معجم مقاييس اللغة - لأحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق:

عبد السلام هارون، ط ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، دار الفكر.

- معرفة الآخر مدخل إلى المناهج الفلسفية الحديثة، عبدالله إبراهيم وسعيد الغانمي وعلي عواد، ط الثانية ١٩٩٦م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، عواد علي، ط الثانية ١٩٩٦م، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-المغرب.

- مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع-لطوني بينيت وآخرين، ط الأولى ٢٠١٠م، المنظمة العربية للترجمة-بيروت.

- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط بدون، دار المعرفة-بيروت-لبنان.

- المفكرون الجدد في الإسلام، رشيد بن زين، ترجمة: حسان عباس، ط ٢٠٠٩م، دار الجنوب-تونس.

- مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دنيس كوش، ترجمة: منير السعدني، ط الأولى ٢٠٠٧م، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

- مكانة العلم والعلماء، محمد عمر بازمول، طبعة المؤلف.

- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط الأولى١٩٩١م، دار الساقي، بيروت.

- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مجموعة من الباحثين، ط ١٩٨٥م، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس.

- منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد أمزيان، ط

الرابعة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- الولايات المتحدة الأمريكية.

- منهج المدرسة العقلانية الحديثة في التفسير، فهد الرومي، ط الثانية ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد- الرياض- المملكة العربية السعودية.

- موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، عبد الرزاق الداوي، ط بدون، دار الطليعة-بيروت.

- موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، ط بدون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت.

- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ط الأولى ١٩٨٤م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت.

- الموسوعة الفلسفية، مجموعة من المؤلفين، إشراف: روزنتال، وب. يودين، ترجمة: سمير كرم، ط التاسعة ٢٠١١م، دار الطليعة-بيروت.

- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ط الثالثة ١٩٩٣م، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان.

- موسوعة النساء والثقافات الإسلامية، تحرير: سعاد جوزيف، ترجمة: مؤسسة المرأة والذاكرة، ٢٠٠٦م-القاهرة.

- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (الموجزة)، عبد الوهاب المسيري، ط الخامسة ٢٠٠٩م، دار الشروق-القاهرة.

- موسوعة بيان الإسلام: شبهات حول التشريع الإسلامي، نخبة من كبار العلماء، ط بدون، دار نهضة مصر-مصر.

- موسوعة تاريخ النساء في الغرب، تحرير: بولين شميث بانتل، ترجمة: سحر فراج، ط الأولى ٢٠٠٥م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ط ٢٠٠٨م، دار عويدات، بيروت-لبنان.

- موقف الاتجاه العقلاني المعاصر من النص الشرعي، سعد بجاد العتيبي، ط الأولى ١٤٣١هـ، مركز الفكر المعاصر-الرياض.

- ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، عبدالعزيز العيادي، ط الأولى ١٩٩٤م، الموسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

- ناقصات عقل ودين: فصول في حديث الرسول مقاربة تحليلية نفسية، ألفة يوسف، ط الأولى ٢٠١١م، دار مصر المحروسة-القاهرة.

- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة، محمد شحرور، ط الأولى ٢٠٠٠م، الأهالي- دمشق.

- نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، يوسف شلحود، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط الأولى ٢٠٠٣م، دار الفارابي، لبنان.

- نريد المساواة والعدل في الأسرة المسلمة، مجموعة من الباحثات، تحرير: زينة أنور، ترجمة: سلاف طه، وآخرين، تحرير: آمال عبد الهادي، ط ٢٠١١م، أخوات في الإسلام-ماليزيا.

- النزعة الإنسانية في الفكر العربي، مجموعة من الباحثين، تحرير: عاطف أحمد، ط ١٩٩٩م، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان-القاهرة.

- النساء في التراجم الإسلامية، روث رودد، ترجمة: عبدالله العسكر، ط الأولى ٢٠١٣م، جداول-بيروت-لبنان.

- النساء في الخطاب العربي المعاصر، مجموعة من الباحثات، ط ٢٠٠٤م، المركز الثقافي العربي-بيروت-لبنان.

- النساء في الفكر السياسي الغربي، سوزان موللر أوكين، ترجمة: إمام عبد الفتاح، سلسلة المرأة في الفلسفة، ط الأولى ٢٠٠٩م، التنوير، بيروت-لبنان.

- النساء والفضاءات العامة في المملكة العربية السعودية، إميلي لورونار، ترجمة: عبد الحق الزموري، ط الأولى ٢٠١٣م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

- النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث، جوديث تاكر، ومرجريت مريوذر، ترجمة: أحمد علي بدوي، ط ٢٠٠٨م، الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة.

- النسوية الإسلامية: الجهاد من أجل العدالة، مجموعة من الباحثين، ط الأولى ٢٠١٠م، مركز المسبار للدراسات والبحوث-دبي-الإمارات العربية المتحدة.

- النسوية العربية رؤية نقدية، مجموعة من الباحثات، ط الأولى ٢٠١٢م، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت.

- النسوية من الراديكالية وحتى الإسلامية قراءة في المنطلقات الفكرية- لأحمد عمرو، دراسة نشرت في التقرير الاستراتيجي الثامن بعنوان: الأمة في معركة تغيير القيم والمفاهيم-الصادر عن مجلة (البيان)، ط ١٤٣٢- ٢٠١١م، الرياض.

- النسوية والدراسات الدينية: ترجمات نسوية، تحرير: أميمة أبوبكر،

ترجمة: رندة أبو بكر، ط الأولى ٢٠١٢م، مؤسسة المرأة والذاكرة-القاهرة.

- النسوية والمنظور الإسلامي، لمجموعة كاتبات، تحرير: أميمة أبو بكر، ط الأولى ٢٠١٣م، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة.

- النسوية والمواطنة، ريان فوث، ترجمة: أيمن بكر، ط الأولى ٢٠٠٤م، المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة.

- النسوية وما بعد النسوية: دراسات ومعجم نقدي، تحرير: سارة جامبل، ترجمة: هدى الصدة، ط الأولى ٢٠٠٢م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- نشأة النظام الأبوي، غيردا ليرنر، ترجمة: أسامة إسبر، ط الأولى ٢٠١٣م، المنظمة العربية للترجمة-بيروت.

- النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، هشام شرابي، ط الرابعة ٢٠٠٠م، دار نلسن-السويد.

- النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة: جابر عصفور، ط بدون، دار الفكر-مصر.

- نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، ط الثانية ٢٠٠٦م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- النظرية النسوية مقتطفات مختارة- لويندي كيه. كونمار، وفرانسيس بارتكوفيسكي، ترجمة: عماد إبراهيم، ط الأولى ٢٠١٠م، الأهلية-عمّان.

- النظرية النسوية مقتطفات مختارة، تحرير: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي، ط الأولى ٢٠١٠م، الأهلية-عمّان.

- نظيرة زين الدين رائدة في التحرر النسوي، نبيل أبو مطر، ط الأولى ٢٠٠٨م، الدار التقدمية- الشوف- لبنان.

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، ط ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م، دار صادر-بيروت.

- نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة، رجاء بن سلامة، ط الأولى ٢٠٠٥م، دار الطليعة-بيروت.

- النقد الجندري: تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، عبد النور إدريس، ط الأولى ٢٠١٣م، فضاءات، تونس.

- نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة: أنور مغيث، ط ١٩٩٧م، المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة.

- نقد الحركة النسوانية، توني كليف، ترجمة: أروى صالح، تقديم: فريدة النقاش، الأهالي.

- نقد النص، علي حرب، ط الثانية ١٩٩٥م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- نهج الاعتزال في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ظافر سعيد شرقة، ط الأولى ١٤٣٣هـ، دار الوعي-الرياض.

- الهيمنة الذكورية، بيار بورديو، ترجمة: سلمان قعفراني، ط الأولى ٢٠٠٩م، المنظمة العربية للترجمة-بيروت-لبنان.

- الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، ابن القيم الجوزية، ط الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، دار ابن حزم- بيروت- لبنان.

- الوجه العاري للمرأة العربية، نوال السعداوي، ط بدون، كتب عربية.

- وردة اليازجي، مي زيادة، ط الثانية ١٩٨٠م، مؤسسة نوفل- لبنان.

- الوضع القانوني للمرأة العربية: دراسة ميدانية في ثمان دول عربية، مجموعة باحثين، ط الأولى ١٩٩٦م، وحدة الطباعة والإنتاج الفني بالمعهد العربي لحقوق الإنسان- تونس.

- وليس الذكر كالأنثى في الهوية الجنسية، ألفة يوسف، ط الأولى ٢٠١٤م، الشركة التونسية للنشر-تونس.

ثانيًا: الصحف والمجلات:

- مجلة (المرأة والحضارة)، العدد الأول، الصادر عام ٢٠٠٠م

- مجلة (نزوى) في عددها الحادي عشر الصادر بتاريخ ٢٦/٦/٢٠٠٩م

- مجلة (الباحث الاجتماعي)، في العدد (العاشر) الصادر في سبتمبر ٢٠١٠م

- مجلة (الروزنة) في العدد (العاشر) الصادر في شتاء ٢٠١٢م.

- مجلة (الروزنة)، في العدد (الحادي عشر) الصادر في خريف ٢٠١٢م.

- جريدة الحياة الجديدة، العدد: (٥٨٧٠) الصادر بتاريخ: ٧/ ٣/ ٢٠١٢م.

- جريدة الشرق الأوسط، العدد: (٩٠٧٠) الصادر بتاريخ: ٢٨/ ٣/ ٢٠٠٣م.

ثالثًا: المواقع الالكترونية:

موقع جريدة النور:

http://www.an-nour.com.

موقع الحوار المتمدن:

http://www.ahewar.org

موقع جمعية التراث:

http://www.tourath.org.

موقع صحيفة التونسية:

http://www.tunisietelecom.tn.

موقع صحيفة الأستاذ:

http://www.educpress.com.

موقع الجابري:

http://www.aljabriabed.net.

موقع فلسفيات:

http://falsafiat.ahlamontada.net.

موقع الدكتور جابر العلواني:

http://alwani.org

موقع مركز دراسات الوحدة العربية على الشبكة:

http://www.caus.org.

موقع مجلة إسلامية المعرفة:

http://www.kantakji.com.

موقع ملاك الجهني:

http://malakaljohany.com.

موقع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو):

http://www.isesco.org.ma.

موقع يوتيوب:

http://www.youtube.com.

موقع جمعية دراسات المرأة والحضارة:

http://www.aswic.org.

موقع أسماء المرابط:

http://www.asma-lamrabet.com.

موقع إسلام مغربي:

http://www.islammaghribi.com

موقع مؤسسة المرأة والذاكرة:

http://www.wm.org ..

موقع خدمة الأرضية المشتركة الإخبارية:

http://www.commongroundnews.org.

موقع ملفات الموارد:

www.engagingmen.net.

موقع جريدة الرياض السعودية:

http://www.alriyadh.com.

موقع صحيفة المثقف:

http://almothaqa.com

موقع دار الساقي:

http://www.daralsaqi.com.

موقع محمد شحرور:

http://www.shahrour.org.

موقع مؤسسة الريادة العربية:

http://leadershiparabic.com.

موقع صيد الفوائد:

http://www.saaid.net.

موقع مغاربية:

http://magharebia.com.

موقع نساء سورية:

http://www.nesasy.org.

موقع طريق الإسلام:

http://ar.islamway.net.

لماذا هذا الكتاب؟

لأن قضايا المرأة وما يتعلق بها تُعد من أكثر مساحات الجدل المثارة في فضاء الفكر العربي والغربي. ولأن استيراد قوالب التفكير الغربي، من قبل الحداثيين العرب، وتنزيلها على واقع المجتمعات العربية والإسلامية؛ هو منبع العطب والخلل الحداثي في التعاطي مع منظومة التشريعات الفقهية والخصوصيات الإسلامية المتعلقة بالمرأة.

تأتي هذه الدراسة من مركز نماء، لتشتغل فيها الكاتبة بأنموذج الحجاب تكشف من خلاله عن آلية تشريحية تفكيكية للخطابات النسوية العلمانية والتوفيقية «الإسلامية» المعاصرة، إذ أن هذا الطرح تراكمت خطاباته الفردية المتفرقة في عدد من البلدان الإسلامية حتى شكَّلت خطابًا نِسْويًا واضح الملامح، تمثل لاحقًا في مسارين رئيسيين؛ المسار النسوي العلماني، والمسار النسوي (التوفيقي) الموسوم بالإسلامي.

ولأن الحجاب شكّل همًّا معرفيًا نسويًا، وشغل حيزًا هامًا فيما بات يُعرف مؤخرًا بحقل «الدراسات النسوية»، حيث تعددت مقاربات وأبعاد الحجاب في ذلك الخطاب ولم يعد محصورًا في بعده الديني، بل تمّ التوسل البراجماتي بالذين نفسه لإثبات تاريخية الحجاب ومن ثمّ رفض تحققاته في الواقع المعاصر؛ ومن هنا ظهرت الحاجة لكشف تلك المقاربات والأبعاد، وفحص وتحليل منطلقاتها ومقولاتها، ودراستها دراسة علمية وافية.

ولأن رفض الحجاب لم يعد فقط مُبَرَرًا بكونه عائقًا دون مشاركة المرأة للرجل في فرص التعلم والعمل، وإنما بكونه شكلاً من أشكال التمييز ضد المرأة، وهو ما أدى إلى ظهور مقولات حديثة ترفض الحجاب من هذا المنطلق مجسدةً في الطروحات النسوية الحديثة، وهي مقولات آنية، وتبقى في حاجة للفحص والتدقيق، ومن ثم تجويد أدوات تحليلها ونقدها.



مراجعات في الفكر العربي المعاصر (٨)

المؤلفة:

ملاك إبراهيم الجهني

- كاتبة سعودية، وباحثة في مجال دراسات المرأة.
- عضو هيئة التدريس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- حاصلة على البكالوريوس في الشريعة الإسلامية.
- حاصلة على الماجستير في الثقافة الإسلامية.

من إسهاماتها البحثية:

- الاحتساب في قضايا المرأة: مفاهيم وتطبيقات.
- مفهوم الحريم في الفكر الليبرالي.

الثمن: ١٤ دولار
أو ما يعادلها

ISBN 9786144318348

9 786144 318348



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com